UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00626167 1

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/saggicriticiseri00gent

111

SAGGI CRITICI.

2870

GIOVANNI GENTILE

SAGGI CRITICI

SERIE PRIMA

NAPOLI
RICCARDO RICCIARDI EDITORE
MCMXXI

B
29
G4
t.1

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tutti i diritti sono riservati a norma delle vigenti leggi.

699059
10.4.59

NAPOLI - TIPI SILVIO MORANO

PREFAZIONE

Riunisco in questi due volumi (cui altri ne seguiranno) una parte dei molti piccoli scritti di filosofia, da me sparsamente pubblicati in questo ventennio intorno a questioni o scrittori, di cui si è variamente e più o meno largamente discusso, e che, in un modo o nell'altro, sono stati infatti stimolo allo svolgimento della recente filosofia, e per me pietra di paragone delle mie idee. Alcuni di questi saggi, i più antichi, raccolti qui come documenti storici di dibattiti chiusi già e superati, e che a me in particolare *appariscono quasi ricordi di vita intellettuale vissuta, sono stati, per ovvie ragioni, riprodotti senza modificazioni o correzioni, che non fossero di mera forma o non servissero ad attenuare l'espressione ora per me troppo viva di sentimenti presso che tramontati o affatto spenti nel mio animo. Ma neppur questi sentimenti ho creduto di poter fare che sparissero del tutto, trattandosi di scritti che, per l'accennata considerazione, non mi appartenevano più.*

Così (voglio farne menzione speciale) non rincrescerà al mio caro e onorando amico prof. Bernardino Varisco di rivedere qui alcune nostre vecchie polemiche, che

altri continuava a leggere in una forma anche men rispondente alla stima affettuosa che cogli anni è venuta crescendo nel mio animo verso di lui. Così m'è toccato di lasciar correre qua e là, in cotesti scritti più antichi, accenni a idee, che sono state più tardi assorbite in un pensiero più maturo. La data apposta ai singoli saggi potrà servire di avvertenza al lettore.

Roma, 1 gennaio 1921.

G. G.

I.

LA RINASCITA DELL' IDEALISMO (*)

Signori,

Nessuno potrebbe iniziare in questa università un insegnamento di Filosofia teoretica senza un pensiero per l' uomo che tale insegnamento tenne qui, professore ufficiale, per più di un ventennio, dal 23 novembre 1861 fino appunto al 17 febbraio 1883, che fu l' ultimo giorno di sua vita; e che in cotesto periodo, in cui si rinsanguarono tutti i nostri studi e si riformò tutta la nostra cultura scientifica, fu, non solo a Napoli, ma per tutta Italia, il maestro del sapere filosofico; attrasse attorno alla sua cattedra gli ingegni migliori che si sentissero nati a filosofare; depose nel loro pensiero il germe fecondo del suo, spargendo intorno tanto lume di scienza, e tanto ardore suscitando di cercare e d'intendere i massimi problemi della vita.

(*) Prolusione ad un corso libero di Filosofia teoretica, tenuta nella Regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903.

Perciò il mio primo pensiero su questa cattedra è rivolto a Bertrando Spaventa instauratore della filosofia scientifica nell'Italia contemporanea. Ma con la sua immagine austera e ispiratrice mi si presenta in questo momento l'immagine cara e buona di chi la prima volta mi disse il nome dello Spaventa, e primo aprì al mio animo, ansioso di verità, il pensiero di lui che tanta ne comunicava; e parlandomi commosso del fascino onde quegli stringeva al proprio lo spirito di chi potè udirlo e seguirlo, me pure avvinse nel cerchio dello stesso fascino, e mise a parte di quella non numerosa ma privilegiata famiglia di pensatori di cui lo Spaventa fu il capo venerato ed amato. Il mio pensiero torna oggi ai dolci anni, che ancora vicini, mi paiono già lontani, ai dolci anni anche per me in libera gioia volati: quando a giorno a giorno da Donato Jaja ero iniziato alla speculazione difficile e sdegnosa d'ogni facilità, che qui, nella scuola dello Spaventa, era stata ampiamente illustrata e difesa contro le dottrine opposte, e là era dal mio maestro insegnata con l'entusiasmo dell'apostolo. E mi pareva che egli mi ponesse nelle mani una fiaccola sacra.

Lasciate, dunque che, incominciando, io mandi un saluto riconoscente al valoroso maestro di Pisa; e lasciate pure candidamente vi dichiari, che, entrando in questo tempio nella scienza, provo oggi una commozione che somiglia a quella del pellegrino, il quale, giunto innanzi al Sepolcro, per quella fede che ve l'ha condotto, non vi trova già una tomba, anzi il principio stesso di ciò che per lui è vita. Nelle aule gloriose di questo ateneo sento aleggiare lo spirito del filosofo, che non conobbi, ma di cui il discepolo mi parlava; e dalla sua presenza, traggo gli au-

spici del mio insegnamento, e spero la forza per sostenerlo.

Giacchè io credo, o Signori, che da quel pensiero si possa trarre ancora gli auspici, senza dar ragione a nessuno di accusarci, che noi assumiamo una posizione abbandonata da un pezzo. Nè abbandonata, nè superata : nè da un pezzo, nè da poco. Quel pensiero è vivo, intatto ; nè contro di esso v' è stata altra critica che quella, la quale s' è fondata sulle sue più false interpetrazioni, o s' è indirizzata ad alcuno de' suoi punti meno importanti ed essenziali. Una dottrina non si supera con le parole, ma con le ragioni; e di ragioni valide a superare la nostra ne sono state annunziate molte, anche troppe ; ma non se n' è vista nessuna. S' è detto che la nostra dottrina era morta e seppellita; ma a me pare che questa dottrina, dopo morta sia più viva di prima. Io vedo da ogni parte la coscienza contemporanea, nell'arte, nella politica, negli atteggiamenti religiosi, nelle scienze speciali e nella filosofia, dichiararsi apertamente insoddisfatta delle forme in cui pareva che il naturalismo della seconda metà del secolo testè finito l'avesse per sempre composta, e accennare in vari modi alla rivincita dello spirito ; a quella rivincita che tosto o tardi doveva necessariamente seguire per reazione al gretto indirizzo naturalistico, che condusse a tanto sconforto gli animi colti dei nostri padri. Sento già da taluno proclamare energicamente la rinascita dell'idealismo : e tra le difficoltà in cui si dibattono i nuovi idealisti, in contrasto tra loro e coi concetti meglio provati e men contestabili delle dottrine naturalistiche, non ripenso senza grande compiacimento a quelle parole con cui lo Spaventa, già nel 1874,

conchiudeva solennemente una sua critica del trasformismo darviniano (1): « E se ciò che dico è vero, può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza ».

Se l'idealismo parve superato, ciò non accadde per un errore casuale o per un'arbitraria colpa di pensatori, che non abbiano voluto attendere con coscienza ai dati dell'eterno problema; ma accadde, come ogni fatto della storia, per un'ideale necessità, a cui gl'individui non si sottraggono, e che nella filosofia determina un' alterna perpetua vicenda dei concetti onde s'intesse la storia dell'umano pensiero. Il quale non è mai intuito stabile e fisso del vero; ma processo continuo e sviluppo da un grado all'altro. promosso e regolato da una legge. Potè sembrare che le menti fossero stanche dell'ardua e forte fatica intellettuale che infatti costava l' idealismo della prima metà dell'Ottocento; ma il vero è che, una volta determinatasi una forma d'idealismo, che è sempre riduzione o concentrazione del mondo nella sfera ideale, e quasi un ritirarsi del soggetto spirituale entro se medesimo, era inevitabile che, compiuta questa forma, e ritiratosi completamente in se stesso, lo spirito ricominciasse ad estraniarsi da sè, a volgersi alla natura che gli sta eternamente dinanzi e l' attira e l'incanta con le sue grandi attrattive e i suoi solenni misteri.

Era inevitabile, perchè questa è la natura dello spirito: di riversarsi perpetuamente fuori di sè, nel-

(1) *La legge del più forte*, in *Scritti filosofici* ed. Gentile, Napoli, Morano, 1900, p. 352.

l'oggetto, destinato a diventare quindi parte di esso, ossia a trasformarsi in soggetto, per generare infine novella sete di estrinseca realtà. Eterno Tantalo, stende in eterno la mano ai dolci pomi del reale; e non già che non ne colga; ma non ne coglie mai tanti che bastino ad estinguere il suo inestinguibile desiderio. Quello sarebbe l'estremo giorno dello spirito, se mai toccasse l'ultimo oggetto, che, entrato anch'esso nella chiusa cerchia del soggetto e assimilato subito a questo, facesse un deserto della realtà, rendendo vana e impossibile ogni ulteriore ricerca, ogni coscienza nuova, e però tutta l'attività, tutta la vita dello spirito.

Ora, lo spirito è immortale nel suo infinito processo, nè può mai esaurire la sua ingenita energia; sicchè, chiusa una volta in sè la realtà con un'intuizione idealistica del mondo, torna tosto a riversarsi con la furia d'una baccante nella esterna natura; e quivi si aggira, dimentico di sè, e sforzandosi anzi d'immedesimarsi e confondersi con essa natura, muta e pur viva.

Guardate al materialismo tedesco, che si spicca dalla sinistra hegeliana e innalza la bandiera della forza e della materia. Guardate al naturalismo trasformistico, che dichiarando di voler derivare le forme superiori alla natura dalle inferiori, non si adopera poi che a ridurre quelle a queste, poichè nelle inferiori come tali, stremate anche del germe delle superiori, — germe, che saprebbe di causa finale, — cerca la radice di queste ultime; e tutto livella e agguaglia a un sol confine, non elevando la natura allo spirito, ma lo spirito abbassando fino alla natura, e provandosi a far a meno di ogni apriorità nello spiegare tutt' i fatti, anche i più alti, di quello. E nel senso stesso

del naturalismo, guardate a quella fisiologia che celebrò i suoi fasti nello stesso periodo, affaticandosi a trarre la vita, che è la forma più alta della natura, dalle forze fisico-chimiche, ossia a cavare, con nuova e più mirabile alchimia, il sangue dalle rape, fra l'orrore generale, che la filosofia materialistica ispirava, del pestifero spirito. Guardate alla psicologia prima ridotta a una meccanica solo per metafora, e poi con tutti gli espedienti, da' più ingegnosi a' più ingenui, sforzata da senno a giacere nel letto di Procuste ora della fisiologia, e ora unche della fisica: donde gli esperimenti, le misurazioni e i gabinetti, e l'indovinello famoso della psicologia senz' anima, che pare un amaro sarcasmo, — fino alla recentissima teorica dei sentimenti come fatti del corpo! E guardate al positivismo storico e, in generale, filosofico, fermo nel proposito di non vedere nello spirito che il riflesso fatale del fatto fisico ambiente; donde la storia ridotta a un intricato giuoco di burattini, mossi non da quella Provvidenza che è mente celebrantesi nel tempo. di cui aveva insegnato il Vico, ma dall' ineluttabile influsso della natura fisica circostante e dalla fisiologica o patologica nostra; donde anche la storia ridotta al compassionevole ufficio di raccogliere ad uno ad uno i fatti minuscoli che lo spiritto getta qua e là al suo passaggio per le vie del tempo e dello spazio, senza sospettare o cercare menomamente chi li abbia gettati; anzi dichiarando talora che sarebbe ricerca vana, — forse per tema di vedersi risorgere innanzi, a solo chiamarlo, in petto e in persona lo spirito aborrito con la sua faccia di Medusa; donde anche, in generale, il mondo veduto non come sistema gerarchico di valori, ma ammasso disordinato di fenomeni senza principio e senza fine. get-

tati alla rinfusa. o coordinati da un determinismo, che tutti li adegua, distruggendone le differenze graduali e specifiche; e però la morale spiegata con l'utile, il diritto con la bruta forza, la conoscenza con la meccanica delle rappresentazioni, e queste con le sensazioni, come tali; queste, alla loro volta, intese come apparenze soggettive dell'accadere fisico; e l'arte stessa ridotta al giuoco fisiologico, o tutt' al più al piacere; e la religione alla paura; e tutto ciò che è nello spirito, spiegato come derivazione dalla natura. E le scienze sperimentali? Orgogliose delle loro differenze, sdegnose di un principio che tutte le aduni nell'unità della mente, e solo tolleranti di una filosofia, che si limiti alla mansione modesta e non retribuita di venir notando in un registro a carte numerate i risultati raggiunti da ciascuna di esse; o, tutt' al più, a farsi gerente d' un ufficio di comunicazioni, a patto che ogni impiegato di questo ufficio ripeta con la fedeltà di un fonografo o di una macchina da scrivere quel che gli viene trasmesso, senza nè anche un errore di pronunzia o di grafia. Tanto per starsene alle apparenze dell'esterno, in cui non si vedono che le parti sconnesse della natura. e non finire col preoccuparsi dell' anima interiore di tutte queste parti, che non son poi tanto sconnesse quanto parrebbe, e dello spirito che *intus alit!*

L' arte stessa, fattasi per un trentennio naturalistica, veristica, realistica, è parsa ignara, che a capo o al culmine della natura, e nella parte più vera del vero, e nella più reale, se così può dirsi, del reale c' era pure lo spirito, di cui essa non vedeva da lungi che alcune apparenze ingannevoli e alcune false e deformi manifestazioni.

Perfino il socialismo, che era stato in ogni tempo

utopia idealistica (basta rammentare la Repubblica di Platone), e che porta in se medesimo la luce e il calore delle più profonde aspirazioni idealistiche, ha voluto nel nostro tempo respingere da sè ogni fondamento e significato morale; ha insistito sulla tesi che la quistione sociale non è quistione di moralità, e non dipende perciò dall' umano volere, ma dalle forze ineluttabili della vita sociale, da cui lo stesso volere è determinato; che è insomma un problema naturale, del quale, posti i dati, son poste già le condizioni e i determinanti della soluzione. E anche il socialismo perciò ha creduto di assidersi al banchetto delle scienze con una filosofia antidealistica, con quel famoso materialismo storico, che è una contradizione in termini (1).

E stata una gran danza spensierata di queste belle Baccanti, che son tutte le figlie dell'umano pensiero, per le balze e le valli della sterminata natura. E un Sileno le mirava e ammirava da un poggio con voluttuoso godimento degli occhi e dell'animo; e solo badava ad ammonirle di quando in quando che avessero giudizio nella danza vertiginosa e pericolosa: il neokantismo, ammiratore ossequioso e devoto e passivo di tutte le scienze sperimentali; che nella sua inerzia e impotenza assoluta non ha fatto e non poteva far altro che predicare non si dimenticasse, — pur continuando ad attendere all'unica ricerca utile, che è sperimentale, — non si dimenticasse la questione della conoscenza, che è la questione preliminare; e dar quindi sulla voce ora all'una ora all' altra delle Baccanti spensierate; le quali, quanto a loro, non

(1) Come credo di aver dimostrato nei miei studi critici su *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1899, p. 147 ss.

sanno che farsi del vecchio Sileno e dei suoi rancidi ammonimenti. La festa è continuata ininterrotta e non offuscata dalla più lieve ombra di malinconia o di sospetto che ella avesse una volta a finire.

Ma, un bel giorno, pochi anni fa, uno spirito bizzarro e bisbetico è venuto fuori, a gridare in piazza quel che tutti andavano timidamente ripetendo sotto voce da un pezzo: a gridare al fallimento della scienza, rinfacciandole che quelle sue tanto superbe promesse di risolvere naturalmente i grandi problemi intorno all'origine e al destino dell'uomo, ai quali la religione assegna una soluzione sovrannaturale, non erano state mai mantenute; e che non potevano esser mantenute; e che bisognava smettere la pretesa di sostituirsi alla religione e di abbattere le grandi idealità umane, irriducibili a una spiegazione meccanica; e restringersi nell'ambito modesto delle questioni particolari e nella speculazione delle cause seconde.

Parve uno scandalo; e i cultori e gli ammiratori delle scienze si ribellarono alla sentenza ritenuta ingiusta e falsa od esagerata. Falso si disse che le scienze non abbiano risoluto nessuno dei problemi relativi all'origine; esagerato, che il concetto evoluzionistico non abbia nulla detto intorno all'origine dell'uomo. Si protestò per l'indipendenza della ragione: si dissero tante belle cose, e si scrissero molti articoli di rivista veramente commoventi.

Ma quello spirito bizzarro e bisbetico non tacque per questo. Che anzi, quasi profittando della buona occasione, ripresero animo molti che per lungo silenzio pareano fiochi; mistici, come l'autore dello scandalo, o d'altra tendenza; e s'unirono a lui, per allargare il processo al naturalismo, al positivismo, allo

storicismo. Così s' è cominciato a cantare in tutti i toni che il materialismo, per ben altre ragioni che non fossero già quelle dei neokantiani, è una bella ingenuità filosofica; che il naturalismo non rende ragione del pensiero e de' suoi attributi; che il positivismo col suo determinismo livellatore distrugge tutti i valori, tutte le differenze; e si cava gli occhi per non vedere. I fisiologi non si son peritati più di professare il vitalismo, solo chiamandolo, quasi per rimetterlo a nuovo, neovitalismo, come con un bavero nuovo si crede di rinnovare un soprabito vecchio (1). E i psicologi han cominciato a persuadersi della infecondità dei metodi sperimentali nel campo delle loro speciali ricerche. E i neokantiani ad affermare l'esigenza d' una metafisica, almeno per un intento normativo. E ha dato nuovi guizzi di vita quel neocriticismo, che, sebbene vivo in Francia da cinquant'anni, era passato finora quasi inosservato, o considerato come trascurabile; e s' è specialmente messo in mostra un idealismo, che pel suo atteggiamento critico contro il determinismo, s'è detto idealismo critico o indeterminista.

Altre forme d' idealismo telistico ci sono venute dall' America con un aspetto di modernità, che le ha rese notabili e rispettabili. E in Inghilterra s' è rinnovato lo studio critico di Hegel, promovendo una sorta di rinascita dell'hegelismo (2). E in Germania ha

---

(1) Non nego le differenze; ma non sono sostanziali.

(2) Giorgio Nöel nella sua monografia su *La logique di Hegel* (Paris, Alcan, 1897) eccitando i proprii connazionali allo studio del sistema hegeliano, poteva dire: « Nous avons d'ailleurs, pur nous engager dans cette voi, l'exemple de nos voisins d' outre-Manche dont la situation philosophique présente tant d'analogies avec nôtre. Il s'est produit en Angleterre en ces dernières années une véritable renaissance de l'hegelianisme » (pag. VII).

preso a diffondersi il concetto della filosofia, non più compilazione o revisione de' corollari delle scienze particolari, ma scienza autonoma dei valori, ossia dello spirito. Gli antichi convincimenti anche in Italia sono scossi: gli spiriti non si appagano più delle indagini minute dei semplici fatti della natura e della storia, e cercano verità sostanziali; si sente il vuoto che è in fondo a ogni particolare come tale; e si vede che è pur disamabile la natura come monotona e scolorita successione di forme, ed è dolorosa la storia, ridotta un cimitero, per cui l'arte, la scienza, la virtù e il dritto si aggirano muti e diafani come vani fantasmi.

Si cerca e si vuole l'unità, l'idea animatrice della natura e della storia; si cerca la pienezza della vita e della conoscenza; si vuole riporre il dio nel tempio deserto e desolato. Si cerca e si vuole: ma i mezzi non corrispondono alle speranze; e si nega più che non si affermi; o s'afferma un bisogno più che la maniera di soddisfarlo.

Gli occhi si rivolgono naturalmente al passato, alle età in cui non fu sentito il tormento presente; e risorgono indirizzi, che alla prova oggi si dimostrano insufficienti; perchè se furono essi nel passato, nel passato fu pure la ragione per cui vennero superati. E gli occhi si volgono all'al di là; e taluno, sconfidato della ragione che gli apparisce impotente, si rifugia nella fede; senz' accorgersi che la fede stessa, come termine e conclusione della critica della ragione, è anch'essa un prodotto della ragione, e non può avere se non quel valore che la ragione le dà.

Questo è per l'appunto il momento critico della coscienza contemporanea: la quale, quasi riprodu-

cendo la posizione del Pomponazzi. riafferma il principio della duplice verità, e dichiara neutri per la ragione i problemi fondamentali del pensiero, facendone così una girata a quello che dicesi sentimento, o ispirazione del sentimento, — che sarebbe poi il contenuto teoretico della religione.

Ma questo è un momento critico, che contiene in se medesimo il germe della propria dissoluzione. Perchè la verità, della religione non è verità se non a patto d' esser verità della ragione. E questa elabora sempre la verità che è suo contenuto, fino ad innalzare quella che dice religiosa, perchè inadeguata alla sua natura, fino all'altezza di questa natura.

Vedere questo processo necessario dal dualismo della ragione e della fede all' unità della ragione, è già compiere tale processo, e superare il dualismo. E però se riaffermiamo contro il naturalismo i diritti delle idealità lungamente conculcate, noi non insorgiamo in nome del misticismo, ma di quella ragione che è principio di ogni verità e di ogni diritto. Tra la nostra causa e quella dei denunziatori della disfatta della scienza è un abisso; senza di che non ci crederemmo in diritto di salire su questa cattedra.

Anche noi affermiamo, che la scienza del naturalismo è fallita ai problemi che s'era proposti: ma noi diciamo, che la scienza naturalistica non è tutta la scienza. E in verità, chi ci mette in grado di sentenziare che quella scienza è fallita, se non la stessa ragione, cioè, appunto, la scienza? E da quando in qua scienza ha giudici superiori a se stessa? Il rogo di Bruno non tocca la sua filosofia, pur facendo miserabile scempio della sua persona; nè il famigerato decreto del 1616 con la conseguente condanna di Ga-

lileo dimostra la falsità dell' intuizione eliocentrica, quanto piuttosto la resistenza che per forza d' inerzia un falso aristotelismo e una teologia sospettosa opponevano nel secolo XVII al progresso delle scienze naturali.

Al di sopra della scienza non è autorità giudicante; e quando essa stessa incorona la fede, o piuttosto la teologia, somiglia a un padre che alla tenerezza pel suo piccolo figlio, dimentico talvolta della sua « onestade » gli s'inginocchia avanti bamboleggiando e profferendoglisi pronto a ogni cenno. Ma il figlio di Temistocle non ha se non il potere, che i genitori gli han dato.

Al nostro idealismo, dunque, è bello, nella presente risurrezione degli ideali, farsi parte per se stesso. Esso non vede limiti nel reale per cui spazia, e si tiene perciò per assoluto: non meno contrario all' idealismo critico o neokantismo che al naturalismo, al misticismo non meno che al materialismo. E questo solo idealismo crediamo che possa risorgere, il quale non nega i progressi reali delle scienze particolari, essendone già, come disse lo Spaventa, la correzione anticipata. E neppure nega i diritti dello spirito che il neokantismo e l'indirizzo mistico affermano; ma respinge come irrazionale la giustificazione agnostica che questi indirizzi ne adducono. Dal naturalismo s' allontana affermando la realtà dello idee; ma, a differenza del neokantismo e del misticismo, intende a mettere in chiara luce l'intrinseco e inscindibile rapporto delle idee con la natura, a mostrare il punto in cui natura e spirito fanno uno, a dimostrare questa unità organica del reale, da cui l'una e l'altro rampollano; sicchè la natura acquisti la stessa intelligibilità e trasparenza dello spirito.

In verità, la diffidenza verso le idee che Platone disse divine, ma da Aristotele in qua sono sembrate un raddoppiamento inutile e vano del reale sensibile appena si considerino fuori della mente, che fino ad esse si eleva dalle percezioni sensitive; questa diffidenza in filosofia oggi è un anacronismo; perchè se aveva ragion d'essere contro il dualismo platonico che infatti duplicava quella realtà che per noi, in tutti gli atti e gradi del nostro pensiero, è unica realtà, essa è ingiustificata da che l'idealismo trasse partito, nella filosofia moderna, dalla stessa critica aristotelica col toglier di mezzo quel *caput mortuum* che era la materia del *Timeo* e del *Filebo*, ossia quei residui irriducibili, ai quali anche oggi si sente qualche volta accennare.

La realtà ideale è, fin dall'inizio di ogni filosofare, fuori d'ogni possibile contestazione. Filosofare importa appunto affermare tale realtà. Che se la realtà fosse oggetto soltanto della percezione sensibile, — in quanto tale, — oltrepassare la percezione sensibile, come di certo fa la filosofia appena si elevi al di sopra della nuda descrizione e della semplice storia, sarebbe oltrepassare la realtà e agitarsi vanamente nel vuoto assoluto. Ma la filosofia supera una realtà per affermarne un'altra, con quello stesso diritto che ognuno, filosofo o no, riconosce alla percezione sensibile di porre l'oggetto suo. E la stessa scienza particolare, appunto perchè è un grado della filosofia, pone concetti, che soltanto alla riflessione superiore o filosofica appariscono non del tutto spogli di ogni elemento sensibile e rappresentativo, e suscettibili di nuova purificazione e di ulteriore elevazione ideale. Ma dentro la cerchia della riflessione propria della scienza particolare i concetti sono generi, sono

categorie, sono leggi, sono prncipii; e sono esatti, cioè veri; e come potrebbero esser tali, se non corrispondessero a una realtà? Come si potrebbero tenere per veri, se la stessa riflessione propria della scienza particolare non li considerasse corrispondenti a una realtà? O si dirà, che generi, categorie, leggi e principii siano materia sensibile, e si possono raccogliere da terra, andando a zonzo per le vie? (1).

La realtà da cui pare che ci si allontani, e in un certo senso infatti ci si allontana, col processo astrattivo del conoscere, è la realtà che si vede e che si tocca, la semplice realtà sensibile. Ma allontanandoci da questa realtà per la via delle idee si va incontro a una novella realtà, che è appunto la realtà delle idee: la quale, lungi dall'essere la prima, degradata e stremata del meglio dell'esser suo, deve certo possedere un più alto valore, se per essa tutti ci allontaniamo dalla prima con un cammino, che è per sè fatica e costa al ricercatore sudori e vigilie! Se non che, dice Dante (2) « la maggior parte degli uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli; e questi cotali non conoscono le cose se

---

(1) Avendo il celebre traduttore di Platone, Beniamino Jowett, argutamente chiamato il Bain, lo Spencer e gli altri positivisti « gente ripulsiva, la quale soltanto crede a ciò che può tenere nelle proprie mani », lo SPENCER in uno dei suoi articoli raccolti nel vol. *Fatti e commenti* (trad. Salvadori, Torino, Bocca, 1903, pp. 104-5) credette di dover protestare in nome dell'agnosticismo da lui professato nei *Primi principii* e nei *Principii di psicologia* contro l'accusa di materialismo che vide nella definizione del Jowett: ma disse anche: « Io non chiederò in qual senso la legge di evoluzione e varie generalizzazioni di carattere astratto, a cui è legato il mio nome, possano essere separatamente tenute nelle mie mani »! Giova prender atto della dichiarazione.

(2) *Conv.*, I, 4.

non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale a debito fine è ordinata, non veggiono, perocchè hanno chiusi gli occhi della ragione. li quali passano a vedere quella ». E Vico, che « la mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori, nel corpo, e con molta difficultà, per mezzo della riflessione ad intendere se medesima » (1).

E per questa naturale inclinazione della mente il sensibile torna sempre ad essere considerato come la stregua del reale; laddove tanto è soggettiva la percezione che ci rappresenta la realtà sensibile, quanto soggettivo è il processo logico, che afferma la realtà razionale. Realtà vale per tutti oggetto dello spirito, e lo stesso spirito, in quanto oggetto di se medesimo: nè può nemmeno essere immaginata realtà alcuna, che pel fatto stesso dell' essere immaginata, non sia oggetto dello spirito. E poichè sono diversi i gradi di quel processo per cui lo spirito si sviluppa, diversi del pari sono i gradi della realtà. Quanti i gradi di quel processo, altrettanti i gradi della realtà.

Voler vedere e toccare per credere come san Tommaso, è pretendere che Dio ci si riveli venendoci a far visita condotto a noi e presentato da' suoi sacerdoti; è indizio manifesto di quella tal miseria della mente umana « immersa e seppellita nel corpo », di cui parla Vico; è il bisogno del senso, che può esser soddisfatto, senza appagare le esigenze superiori dello spirito; il quale, a sua volta, può dubitare del senso e negar fede all'oggetto visibile e tangibile.

Ma come il sensibile non è, nè dev'essere, l'oggetto della ragione, così il razionale non è, nè dev' essere, oggetto del senso. Nè anche nella fenomenologia dello

---

(1) *Scienza Nuova*², Degn. 63.

spirito è lecito usare due pesi e due misure; e se v'ha alcuno che il libito faccia licito in sua legge, tanto peggio per lui!

Non v'ha dubbio che, per vedere la flora alpina, bisogna esercitare le gambe e salire sui monti; e chi, stando al piano negasse quella flora, perchè non la vede nel piano, non so qual posto si acquisterebbe poi nella fauna. Eppure, da un pezzo si ode a ripetere che, quando si parla delle idee, come di semplici astrazioni, ma come di entità per sè stanti, si dà corpo alle ombre e si trasforma la filosofia in una mitologia. Se non che, se la filosofia, come tutti, bene o male, sono disposti ad ammettere, è una elaborazione, o dicasi una sistemazione dei concetti. delle scienze particolari, essa filosofia sarà una mitologia bella e coerente, laddove le singole scienze particolari non potranno essere che una mitologia caotica e brutta.

E poi, questa mitologia stringe come una maglia di ferro il vostro cervello: come ve ne liberate? Che cosa le contrapponete? La percezione non è meno mitica, poichè è anch'essa prodotta dall'attività dello spirito. Dunque? La realtà ideale o razionale è incontestabile; e però i diritti dell'idealismo sono imprescrittibili.

La vera questione, il problema capitale della filosofia non è la legittimità dell'idealismo, che ne è il presupposto, anzi il primo postulato: il vero problema è l'intendimento dell'idealismo. Chi, volendo filosofare, rifugge dall'idealismo, è come chi volesse camminare senza muoversi. Vorrebbe egli così veramente? Alla ferrea necessità della logica nessuno può sottrarsi; e come senza muoversi si può dire di camminare, ma non si cammina, così senza idee si

può dire di speculare, ma non si specula nulla. Senza idee si è ancora fuori del tempio, e chi, sdegnando quelle, ardisce metter bocca in questioni filosofiche, può esser trattato senza tanti scrupoli e senza tanti complimenti come quel ciabattino famoso per aver voluto salire oltre la scarpa!

Una volta entrati nel tempio, bisogna pur vedere e riconoscere il dio per adorarlo; l'idealismo *ut sic*, senz'altro, non è la filosofia. Bisogna intendere l'idealismo; e intendere l'idealismo importa intendere il valore delle idee. E qui s'incontra questa somma difficoltà: che le idee appariscono come direttamente contrarie alla natura e inconciliabili con essa: *mors tua, vita mea*. Le idee pare tolgano di nido la natura, e questa quelle: donde il carattere dominante del presente idealismo insorto contro l'avviamento naturalistico, è la negazione della natura o la posizione di essa di contro allo spirito. O astratto monismo idealistico che risolve la difficoltà negando che vi sia; o dualismo, che riconosce la difficoltà, ma si dichiara impotente a risolverla. In un caso e nell'altro non c'è il vero intendimento dell'idealismo. E poichè ciò che non s'intende non è nello spirito, e l'idealismo non può essere altrove che nello spirito, noi diciamo che nell'un caso e nell'altro manca il vero idealismo. C'è la tendenza, ma non c'è ancora l'atto. Negare le idee non è possibile, come s'è veduto. Ma neppure è possibile negare la natura; perchè in essa sono le radici dello spirito, e negar lei è sbarbicar questo dal suolo, donde trae i succhi vitali. L'idea nasce dal senso, e il senso ci è dato dalla natura, è esso stesso natura, una continuazione sua, e non vale altrimenti che come conoscenza della natura, di ciò che si dice dato sensibile. Sicchè negare la natura

equivale a rinunziare al senso; e poichè dal senso si sviluppa l'idea, tagliare anche l'idea dalle radici. Di che l'idealista non può rimanere di certo contento. O romperà egli ogni vincolo dell'idea coi sensi, rifugiandosi ancora una volta nella vecchia torre dell'innatismo platonico? — Ma quella vecchia torre è smantellata da ben più che cent'anni, e ridotta a un mucchio informe di macerie; poichè Kant, preparato dal moderno empirismo post-cartesiano, e diciamo pure post-campanelliano (si ricordi il valore delle *notitiae abditae* volute dallo Stilese), dimostrò la vuotaggine della categoria astratta dal contenuto intuitivo sul quale si esercita come immanente funzione dell'intelletto, la filosofia idealistica posteriore e l'odierna psicologia empirica non hanno fatto che confermare, fino a metterlo in luce di pieno meriggio, il necessario rapporto della idea col senso, e dei gradi supremi cogl'infimi dello spirito.

E come è impossibile negare la natura, non è possibile più negare l'assenso al determinismo, o più insistere sul concetto di qualsiasi trascendenza: e per le stesse ragioni. Il problema è appunto questo: conciliare la trascendenza con l'immanenza, il determinismo meccanico col finalismo, l'idea col senso: trovare ancora una volta l'unità dei contrari. Solo a questo patto l'idealismo s'intende, e Abele si salva, ma senza diventare esso Caino. Intendere infatti un nuovo concetto non è già disfarsi degli antecedenti, che sono la stessa essenza attuale del nostro spirito empirico; bensì accogliere nell'organismo dei preesistenti il nuovo, che ne deve apparire come l'integrazione organica e necessaria. Certo, il nuovo organo trasforma l'organismo e crea un organismo nuovo, nel quale i vari concetti di una volta non possono non assumere

un novello valore; e perciò sono in qualche modo negati, muoiono come i concetti d'una volta. Ma di una morte siffatta consta la vita di tutto; e in tale morte dei nostri concetti, ossia di una fase del nostro empirico spirito, consiste anche la vita dell' intendere.

Dunque, idealisti sì; ma idealisti che si rendono conto del valore delle idee, a cui ricorrono per intendere la realtà; e per rendersi conto di cotesto valore fermano il punto in cui i contrari coincidono, e l'unità affermata non è l'unità dell'unica natura, nè l'unità dell'unico spirito; ma l'unità piena della dualità di natura e spirito. La sostanza spinoziana, alla quale molti pensatori moderni sono tornati col concetto dell'unità psicofisica, è l'espressione di questo problema fondamentale della filosofia. Ma è l'espressione, non la soluzione. E, posto il problema, o si risolve, e si ha ragione di filosofare, com' è chiaro dalle cose dette innanzi; o non si risolve, e non si ha più il diritto di proseguire nelle indagini filosofiche: chè l'affaticarsi indarno sui problemi che appariscono insolubili e l'aspirare a fini inattingibili è segno di scarsa energia di volere, e abbandono della razionale natura dell'uomo: dov' è riposto il primo dovere, e il fondamento di ogni vero e legittimo dovere.

Ma, dichiarare impossibile una soluzione equivale a negare il problema, e i termini da cui il problema scaturisce. Dichiarare impossibile la quadratura del cerchio è già abbandonare questo problema.

Ora, è forse possibile dichiarare del pari irraggiungibile la soluzione del problema dello spirito e della natura? E' forse possibile negare come assurda quell'unità dei contrari, per cui l'unità dello spirito e della natura incontra insormontabili difficoltà ad

entrare nell' intelligenza comune? — Ma il negare stesso è un giudizio; e Kant ha dimostrato anche, anzi principalmente questo: che giudizio significa sintesi a priori, ossia appunto unità inscindibile del soggetto e del predicato: proprio, identità del diverso.

E poi, dichiarare insolubile questo problema, è non intendere le idee; e però non intendere nulla di nulla, poichè le idee sono, — non credo che ci sia chi voglia negare anche questo, — sono la fiaccola, l'unica fiaccola che rischiari e possa rischiarare la tenebra di quest'universo che sta innanzi al nostro pensiero. E ci sarà chi professi di non intender nulla di nulla, — nè anche del suo non intender nulla? Lo scetticismo, si sa, come posizione assoluta del suo dubbio è una posizione, e quindi dommatismo; come posizione provvisoria, è pure posizione, anzi doppia posizione: del proprio contenuto e della propria provvisorietà.

Se pertanto, nessuno può professare di non intender le idee, nessuno può dichiarare insolubile il problema dell' intelligibilità delle idee, e quindi del loro rapporto intrinseco con la natura. Il ragionamento è così semplice, che farebbe meraviglia vederlo trascurato, e vederne sfuggire la portata ai cultori della filosofia, se non fosse pur troppo provato, che i ragionamenti più semplici riescono più difficilmente ad attrarre un'adeguata attenzione; se non fosse risaputo, che le idee più semplici sono le più astratte, quindi le ultime a sorgere nel processo fenomenologico, come sono per contro le prime nel processo logico dello spirito.

Il problema, dunque, s' impone alla riflessione speculativa, come questione di vita o di morte. Il dilemma urge inesorabile: o intendere l' unità dello spirito con la natura, o rinunziare a filosofare, anzi

a intendere veramente checchessia, e rinchiudersi nella piccola sfera del mondo rappresentativo che è il mondo del puro animale.

E come si può e si deve intendere? Intendere seriamente tale uuità è costruire tutta la filosofia, non disegnarne, qui sulla soglia, le linee principali. Non s'intende un libro leggendone la sola prefazione, — benchè la pretensione del contrario sia una delle forme più diffuse della moderna prosunzione letteraria! Bisogna leggere tutto: la scienza si legittima da sè, ma quando c'è, poichè nessuno può difendersi assente. Oggi io non posso che enunciare il principio dell'idealismo che m'onoro di professare: che è il concetto dello sviluppo, assunto a rendere intelligibile l'unità del senso e delle idee. della natura e dello spirito. Non è una novità; ma, senza ricordare ancora una volta il malinconico motto dell'*Ecclesiaste,* è indubitabile che *multa renascentur* in modo da sembrare agli smemorati novità arcinovissime. E poi, un principio scientifico non vale, quando vale, perchè è nuovo, ma perchè è vero; e nessuno si sogna di stancarsi della verità che per vivere bisogna mangiare, solo perchè è una verità più vecchia di Matusalem.

Il concetto dello sviluppo importa il movimento delle idee, la negazione della loro separazione e immutabilità e fissità come di stelle incastonate nel firmamento del pensiero logico. Per tale concetto le idee escono l'una dall'altra con irrequietezza incessante: e le idee delle idee si traggon fuori dalle idee della natura; e si rompe quella diga artificiale, che separa il continente dell'uomo e dello spirito dal fluttuante e iridescente mare della natura; e questo si riversa su quello, e quello rimane al fondo di

questo. Di tale concetto il trasformismo naturalistico che nella seconda metà del secolo XIX investì tutte le scienze non solo della natura, ma anche dello spirito, è con le sue larghe osservazioni sperimentali e con le sue fondate induzioni la più chiara conferma: poichè anche per esso, come tutti sanno, tutto il reale, fino allo spirito, è un prodotto dello sviluppo naturale, e diviene assurdo il concetto di una sola forma fissa della natura.

Ma, — e qui è la profonda differenza tra il nostro pensiero e quello naturalistico, — lo sviluppo non è processo dal meno al più, che è impossibile, poichè *ex nihilo nihil:* dall' uno come tale non si cava il numero, nè dal numero minore il maggiore. La coscienza non è prodotta dall' incosciente; nè il fatto psichico dal fisiologico come tale; nè il fisiologico dal chimico, nè il chimico dal meccanico, come intende il trasformismo naturalistico. Il quale sostituisce a un miracolo non so quanti miracoli più incomprensibili che il vecchio miracolo non fosse, e più misteriosi.

Il vero è, che l'ultimo in ragione di tempo è primo in ragione logica, come notò Aristotele; e perciò il pensiero, che è l' ultimo a comparire nel mondo come conseguenza dell'estremo sviluppo della natura nell' anima umana, è il primo da cui dee partire chi voglia intendere il processo dello sviluppo. Il vero è che il determinismo domina bensì il processo del reale; ma non è determinismo meccanico, non è retto dal principio di causalità efficiente; ma è determinismo teleogico, in cui domina la causalità finale. Tutte le obbiezioni addotte contro un tale concetto derivano da un falso vedere, cioè dal con-

cetto che fine importi anticipato proposito, o fine trascendente; laddove il vero fine è immanente nel reale, come pura determinazione ideale, della sua forma ulteriore, che è termine della sua attività. Certo, la natura non ancora realizzatasi come coscienza, non può proporsi il suo fine, come fa l'uomo: ma il fine non nasce nè anche nell'uomo dal proponimento, dall'astratto volere, che è un punto superato, com'è sperabile, dalla psicologia (il cosiddetto libero arbitrio); anzi il proponimento, come s'è osservato, nasce dal fine. E se il fine precede il proposito, è da esso necessariamente scompagnato, come non è possibile che alcuno di noi vada a braccetto con se medesimo invecchiato, sebbene esso ed esso stesso invecchiato siano tanto diversi quanto due diverse persone.

E ai negatori della finalità naturale si può ben chiedere se sia comprensibile altrimenti il concetto dello sviluppo. *Nemo dat quod non habet;* e se negate la ragione nella natura, conviene che la neghiate altresì nello spirito; o che rinunziate al concetto dello sviluppo: due partiti disperati, uno più dell'altro.

Signori,

Io spero di mostrare quest'anno ai giovani che vorranno seguirmi, come la natura abbia veramente quel che dà, cercando nelle sue viscere lo spirito, e assistendo al nascere di questo e alla progressiva formazione su per i gradi principali che esso percorre: notando in questa ricerca quanto gli studi recenti abbiano aggiunto di positivamente accertato o di razionalmente conchiuso al concetto speculativo dello spirito già elaborato dall'idealismo assoluto, e

quanto d'altra parte parecchie dottrine abbiano deviato dal segno, a cui mira la vera scienza, — che è poi la sola scienza. E sarà la migliore introduzione che per me si potesse fare al nuovo svolgimento dell'idealismo, acui il pensiero contemporaneo ritorna.

Se una filosofia dello spirito è possibile, come si vedrà alla prova, secondo i principii che oggi ho accennati, la rinascita dell'idealismo non segnerà un regresso rispetto alle conquiste reali del naturalismo, ma un compimento e una vera integrazione. Sicchè fin d'oggi può dirsi, che noi non ci presentiamo qui come fautori dell'antico, anzi come critici e perfezionatori del nuovo, e iniziatori dell'avvenire della filosofia.

II.

FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA.

Henri Berr, direttore della benemerita *Revue de synthèse historique*, è un professore di Rettorica in un liceo: noi diremmo, di Lettere italiane. Ma, a differenza dei colleghi italiani, sente che il problema filosofico, la ricerca dei principii è la cosa più seria, più urgente, più attraente; sente che la vera vita deve procedere dal pensiero, e che vera vita è quella che si pensa. E perciò scrive di filosofia (1). *Il n'est pas nécessaire de vivre*, egli dice; *mais il est nécessaire de réfléchir.* Tanto più necessario oggi, nella crisi spirituale che si attraversa, specialmente in Francia, dopo le scoraggianti delusioni successe alle troppo ardite e imprudenti promesse della scienza positiva in rotta con tutto il passato religioso e metafisico, in mezzo allo scetticismo da dilettanti in cui si cullano gl' indifferenti, ed al pessimismo desolante in cui si sono accasciati gli spiriti che cercano e non tro-

(1) *L'Avenir de la philosophie, Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, Paris, Hachette, 1899.

vano. È vero: la vita francese s'è rialzata da sè, grazie al benefico influsso esercitato sugli animi francesi dal risorgimento nazionale (indicato principalmente dalle due esposizioni del 1878 e del 1889) dalla rinascenza fisica e militare, dall'intesa franco-russa e dalla letteratura russa; si è agito, e si è provato un senso di vita nuova. Ma con la vita non s'è rifatto di pari passo il pensiero. E quel che occorre, secondo l'autore, è sopprimere l'antinomia della scienza e della pratica, del pensiero e della fede. Bisogna insomma restaurare la coscienza.

Ora, *ceci est un livre de bonne foi*, — sono le prime parole della prima pagina, — e cerca di rispondere agli urgenti bisogni speculativi accusati dalla crisi contemporanea. In altri termini, come ogni opera di filosofia, crede di soddisfare a una profonda esigenza del tempo. Perchè il libro si propone appunto il problema filosofico.

Ma affrontare un tal problema oggi, con le sole forze della volontà e della ragione individuali, dopo gli sforzi innumerevoli già fatti per intendere la vita, sarebbe, secondo il Berr, temerità ingiustificabile. Il pensiero, egli dice, non può essere più solitario. Troppi uomini, assaliti dall'antico tormento, hanno pensato, cercato, trovato forse. Filosofare oggi è fare il proprio pensiero centro della coscienza umana. Il tempo delle soluzioni nuove dell'eterno problema è passato. Chi vuole trovarne una, cerca forse l'impossibile, e non si mette di certo sulla giusta via. Bisogna aspirare, non più all'originalità delle idee, ma alla larghezza delle vedute, e comprendere piuttosto che innovare: *au lieu de vouloir être soi, il faut s'efforcer d'être tous.* Non bisogna dire: Io penso questo; ma piuttosto: Il mio tempo ha pensato questo in me.

Tutto al più il filosofo potrà proporsi di acquistare una coscienza più netta del pensiero impersonale dominante, o a trovarne una formula più felice.

Veramente si potrebbe osservare al signor Berr che se tutti i filosofi a uno a uno si spogliassero volontariamente, com' egli propone, della propria individualità, aspettando che si manifestasse il pensiero del proprio tempo, s' avrebbe un bello aspettare: perchè può darsi che il pensiero del tempo sia pure il pensiero dei singoli filosofi; e ehe il pensiero impersonalenon sia tanto impersonale che non sia necessariamente anche personale. Ma vediamo un po' che cosa ha fatto l'autore all'atto pratico.

L'opera è divisa in due libri; nel primo dei quali si tratta, come nel celebre discorso di Cartesio, da cui piglia le mosse, Del metodo per condurre la propria ragione alla ricerca della verità; nel secondo, Del metodo attivo per stabilire la verità.

Qual è il metodo per la ricerca della verità? « *Pour examinér la vérité, il est besoin*, scrive Cartesio (1), *une fois en sa vie, de mettre toutes choses eu doute autant qu'il se peut* ». E questo concetto dell'analisi, della critica del sapere e dello spirito è rimasto in tutti i pensatori, dando luogo a una tradizione, che non s'è più spezzata. Cartesio bensì sottrasse al suo dubbio *initium sapientiae* la rivelazione; ma in questo non fu seguito dai filosofi posteriori; Locke inizia il razionalismo anche sul terreno religioso; Hume chiama le religioni positive sogni d'uomo in delirio e

(1) *Princ. de la philos.*, I, 1.

immaginazioni capricciose di scimmie travestite; Kant scrive *La religione nei limiti della pura ragione*. Il dubbio adunque è assoluto e senza riserva. Come uscire dal dubbio, e instaurare una critica impersonale dello spirito? « Raccogliendo », risponde l'autore. « i risultati della critica storica applicata alla storia della filosofia ». Ma non dice il perchè; sebbene tutti i filosofi moderni, che pure son mossi dallo stesso punto di partenza, abbiano battuto diversa via; com'è provato dello stesso fatto che il Berr abbia creduto di non fare opera inutile scrivendo questo libro.

E poi, come raccogliere cotesti risultati? Certo, la storia bisogna accettarla, studiarla, intenderla (*pénétrer*), non costruirla; è un pezzo che si dice. Ma che cosa si accetta, si studia e s' ha da intendere, se prima in un certo modo non si costruisce? E se non s'avesse proprio nulla da costruire, a che servirebbe, e come sarebbe possibile quella critica storica che il Berr giustamente vuole applicata alla storia della filosofia? Dov' è questa storia, che bisogna studiare e accettare, se nessuno la costruisce? — E siamo pure discreti: per il Berr, costruire vale inventare o trasfigurare la storia. Ora, di sicuro, non bisogna in questo senso costruirla la storia; ma quale storico mai ha preteso di costruirla così? Poteva e può difettare la critica storica: ma si sa che la conoscenza storica ha sempre un valore relativo.

Quello che non può davvero accettarsi, sebbene sia un concetto molto divulgato ai giorni nostri, è che « *à force d' être historien qu' on peut être philosophe véritablement* »; che è pure il concetto fondamentale del libro; e si vedrà alla fine.

Il Berr, convinto che trattando la storia della filosofia con la massima oggettività (secondo quel senso

oscuro che ordinariamente si attribuisce a questa parola), si riesca pure a comporre una trama storica e aumenta sempre la parte dei risultati, che non hanno niente d'arbitrario e d'individuale. È convinto che « le diverse filosofie costituiscano nel loro insieme il pensiero adulto, la riflessione profonda, lo sforzo supremo dell'umanitá ». Cerchiamo dunque di cogliere questo sforzo dell'umanità. Facciamo, cioè, la storia della filosofia.

Ma già per fare checchessia ci vuole un criterio, e non si fa una storia senza sapere donde si deve incominciare e perchè. Il Berr da buon francese fa capo a Descartes, e ha il suo buon perchè. Comincia infatti così: « *Pour que la pensée fût capable d'atteindre la vérité, il faudrait que l'esprit ne fit qu'un avec la nature, la connaissance avec la réalité, le sujet avec l'objet...* » Un momento: che è questa? Chimica, fisica, zoologia, storia o filosofia? Si vuol ricavare la filosofia dalla storia; rinunziare al proprio Io per essere quel che son tutti; e intanto prima di stare a sentire la storia, prima di sapere quel che sono e dicono gli altri, ecco che il Berr parla lui, e fa della filosofia. Questa deve nascere dalla storia; ed invece eccola nata prima che la storia sia nata. La storia deve dirci la filosofia dell'avvenire; e questa filosofia intanto sentenzia per intendere il passato.

Checchè ne sia di questa affermazione preliminare, l'autore ne fa il fondamento di una generale classificazione dei sistemi filosofici in dommatismo e scetticismo; e divide quindi il primo in materialismo (se si riduce il soggetto all'oggetto), idealismo (se si riduce l'oggetto al soggetto) e monismo (se il dualismo apparente si risolve nell'unità). Ora, la filosofia

greca nacque dalla convinzione ingenua dell' unità delle cose, ossia dell' onnipotenza dello spirito. Non sentì il pungolo del dubbio; restando dommatica nella dommatica nello stesso scetticismo per quella stessa facilità con cui gli scettici antichi rinunciavano alla verità e si compiacevano di disprezzare la scienza. Laddove il pensiero moderno è nato dalla coscienza netta del problema da risolvere e dal senso della difficoltà che esso presenta. Nell'età moderna tutte le antiche soluzioni si sono riprodotte, ma si è proceduto con più metodo, e scettici e dommatici non hanno conchiuso se non dopo attento esame della natura del pensiero. Perciò è legittimo cominciare da Cartesio.

La storia tracciata dal Berr consta di tre parti, dedicate rispettivamente al secolo XVII, al XVIII, e al secolo passato. Le prime due poi sono tripartite per descrivere in tre capi differenti lo sviluppo del pensiero filosofico nelle tre nazioni che, secondo il Berr e tanti altri storici, sole vi contribuirono: Francia, Inghilterra e Germania; criterio abbandonato nella terza parte, in cui la filosofia è divisa in tre fasi, in ordine cronologico. Ma anche in quest'ultima parte le nazioni filosofiche restano le tre suddette, sebbene gli scrittori meglio conosciuti sieno i francesi.

Orbene, si può domandare; è questa l'accettazione, lo studioo bbiettivo della storia che si reclamava, contro le castruzioni arbitrarie e personali? Da cotesto disegno resta esclusa l'Italia; escluso, per non fare altri nomi, un filosofo della forza di Giambattista Vico; e per qual criterio storico? Chi non vuol c o s t r u i r e la storia, non può scegliere tra le sue parti, e le sue varie direzioni; dovrebbe riprodurre fedelmente gli

avvenimenti così come sono avvenuti, e quanti ne sono avvenuti. Invece l'autore non si perita di confessare che nella sua storia vi sono *des lacunes voulues*; che che nulla v' è concesso *au souci d'être complet* (p. 51); confessioni le quali dicono chiaro come l'autore si sia messo a constatare puramente e semplicemente quello che t u t t i hanno pensato, qual è stato propriamente lo sforzo dell'umanità verso la verità. *Naturam expellas furca; tamen usque recurret!*

Il vero è che, come nessuno può vedere se non co' propri occhi, nessuno del pari può pensare se non col proprio pensiero; e chi si pone a ripensare la storia della filosofia, s' intende che abbia già una certa riflessione filosofica, senza della quale cotesta storia non avrebbe nè anche un interesse per lui, e dalla quale egli, ripensando la storia, non può prescindere. Sicchè, gli piaccia o no, riesce sempre a una costruzione soggettiva.

Vediamo infatti quali sono i risultati dello sviluppo del pensiero nell'età moderna, secondo il prof. Berr. Nella storia della filosofia vi è u n a l o g i c a, la quale mena via via a conseguenze, che formano in fine un insieme di verità acquisite. Cominciamo da queste: 1° Il materialismo è assurdo; 2° assurdo è l'idealismo; 3° più assurdo ancora il fenomenismo e lo scetticismo; 4° infine, il monismo è una concezione che non ha niente di assurdo, che non sembra a priori nè inverificabile nè incompletabile, — ma non è nè verificata, nè completa. Dunque, non vi saranno più nè materialisti, nè idealisti, nè fenomenisti, nè scettici? Perchè se la storia, solo che non le si chiuda la bocca, dimostra l'assurdo

di codeste posizioni, a sostenere l'una o l'altra di esse non vi possono essere più altri che i matti.

E ammettiamo pure che la storia dimostri l'insostenibilità del materialismo: lo credeva anche l'autore della *Storia del materialismo*; e lo crediamo anche noi, sebbene per ragioni che non sono quelle del Lange, nè quelle del Berr. Vediamo piuttosto che cosa questi dice dell'idealismo. Trascrivo tutte le sue parole, affinchè si veda il processo delle sue induzioni storiche:

« Assurdo è pure l'idealismo. Una dottrina in cui, secondo il verso di Parmenide, il pensiero e il suo oggetto sono una cosa stessa, e che non ammette punto rappresentazioni, ma sole presentazioni, evita di raddoppiare le cose, ma per raddoppiare lo spirito in una maniera inintelligibile. È possibile, definitivamente, sopprimere la apparenza stessa del non-me? È possibile negare la pluralità del pensiero e la conformità nei pensieri multipli delle apparenze di questo non-me? — Bisogna necessariamente finire nella visione in Dio e uscire dall'assurdo cascando nel sogno. Ma se, nella scienza, il non-me apparisce al pensiero come anteriore al pensiero, come spiegare che questo pensiero — che è l'essere — concepisca come preesistente a se stesso il non-me estraneo alla sua essenza? Sarà dunque Dio che l'avrà pensato prima di pensare i pensieri, o semplicemente che lo metterà nei pensieri come anteriore al pensiero, — a meno che il pensiero non si realizzi veramente nel non-me per apparirsi nel me: nel qual caso come vedere ancora un pensiero puro in questo pensiero che s'obbiettiva »? (1)

---

(1) Pag. 290.

Dato e non concesso che tutte queste osservazioni contro l'idealismo sieno di un valore ineccepibile, si può domandare in qual parte della sua storia, a proposito di qual filosofo idealista, il Berr dimostri come lo sviluppo del pensiero speculativo abbia messo in luce coteste assurdità dell'idealismo? Ma nel libro non trovo la risposta desiderata. E lo stesso mi pare si possa dire delle altre conclusioni che l'autore ricava dalla storia. E tutto, se non erro, si riduce a questo: che il signor Berr, meditando sulla storia della filosofia moderna, crede che ormai non si possa più sostenere nè il materialismo, nè l'idealismo; e che resti solo qualche probabilità problematica per il monismo. Ma queste sue meditazioni in verità non ce le mette innanzi; almeno non ce ne dice tanto che basti a farci comprendere quali per l'appunto sieno state.

Dallo studio della storia il Berr, dunque, è condotto a fermarsi a un punto di vista monistico. Ci resta a vedere come questa monismo farà a non essere nè materialistico, nè idealistico, nè fenomenistico.

Oltre i risultati negativi della storia, ci sono, come s'è detto, i positivi. E il primo, il capitale, è che la filosofia progredisce. Come? Attraverso i sistemi individuali, tendendo continuamente all'unità; eliminando le concezioni insostenibili e accumulando i materiali per assicurare una soluzione definitiva. Ciò che si dice scienza o sapere positivo: i concetti insomma in cui tutti via via finiscono col convenire. Ebbene, questo sapere positivo che altro è se non lo strumento di risoluzione dei problemi filosofici, un metodo attivo per stabilire la verità? I problemi restano via via risoluti in pratica con l'acquisto di queste cognizioni

positive. Fare quindi una revisione della scienza è insieme fissare esattamente il valore della concezione monista, pesare i titoli attuali del dommatismo, determinare la misura d'ignoranza che sussiste e i mezzi di vincerla. « *C'est l'*Organum *qu' il faut refaire, après Bacon, dans un esprit différent.* »

Il novissimo Organo, in breve, sarebbe questo. Il sapere positivo è doppio, secondo che si riferisce al soggetto o all'oggetto: è psicologia o scienza propriamente detta. La psicologia positiva non è la psicologia fisiologica, nè la psicofisica, nè, comunque si chiami, la psicologia scientifica; ma la vecchia *psychologie de l'observation intérieure* di Maine de Miran. La più elementare e insieme la più alta delle sue verità è il concetto del me, fornito dalla più ovvia e ingenua riflessione: ossia il concetto di « *une réalité qui s' aperçoit telle* »: coscienza, realtà, unità. Ma non è solo il me che è dato dalla coscienza; poichè il me ordinariamente è modificato in un modo o nell'altro; e la modificazione ci rivela il non-me. Sicchè simultaneamente nella coscienza son dati il me e il non-me. « Il non-me non è un dato più sicuro del me, ma è un dato altrettanto sicuro, è un dato meno completo »; perchè nel concetto del me, oltre il che, c'è anche il cos'è; cioè coscienza, realtà, unità. Laddove del non-me non è dato nella coscienza se non che è.

Ma la psicologia non si arresta a conoscere e definire il me; essa si propone altresì di determinare l'ufficio del me nel suo rapporto col non-me, e quindi studiare il me nelle sue modificazioni avventizie. E prima di tutto, il corpo fa parte del me o del non-me? Cartesio fa l'anima indipendente dal corpo; ma Gassendi gli si oppone. Il Berr dice: « Il corpo, come

una macchina composta d'ossa e di carne, non è conosciuto che dall'esterno per mezzo dei sensi esterni; la rappresentazione che ne abbiamo fa parte del non-me. Ma in quanto così conosciuto, il corpo non è punto una realtà: è fenomeno, apparenza; e poichè non c'è nessuna prova che il me possa sussistere senza di ciò che gli appare come il suo corpo, anzi, al contrario, i rapporti del fisico e del mentale sono stabiliti ogni giorno più solidamente, come non ammettere che questa realtà, che ci è intimamente nota per una esperienza speciale, sia lo stesso essere che ci è noto d'altra parte empiricamente come inseparabile da noi? Ciò che rappresenta qui è il sostegno *(le support)* del rappresentato. Non v'è nell'uomo un'anima, che sarebbe il me, e un corpo; v'è il me reale, un essere indivisibile, un tutto naturale, che, se apparisce dal di fuori come corporeo, non perciò veramente si sdoppia » (1).

Ora che tutto questo sia sapere positivo, non mi pare che si possa dire. Tra le molte osservazioni che si potrebbero fare intorno alla provata certezza di coteste dottrine, non ne voglio accennare che una. Secondo il Berr, il corpo, in quanto si rappresenta nell'anima, è un fenomeno (un'apparenza); ma poichè egli è convinto, come s'è detto, dell'assurdità del fenomenismo, non può acquetarsi a questa fenomenalità, ed osserva che il corpo non può essere un semplice fenomeno perchè non è provato che il me possa sussistere senza ciò che apparisce come il suo corpo, anzi tutti i giorni si mettono sempre più in chiaro le intime attinenze del fisico e del mentale. Qui si fa manifestamente confusione tra scienza (o metafisica,

(1) Pagg. 309-310.

se all'Autore non dispiace) e teoria della conoscenza. Se questa vi dice che il corpo è un fenomeno, le osservazioni e le speculazioni intorno al rapporto tra l'anima e il corpo non vi abilitano a tornare dal fenomeno al reale; perchè le vostre osservazioni e speculazioni si riferiranno sempre a quel fenomeno, e da esso trarranno valore, anzichè conferirgliene.

Ma andiamo innanzi. Classificando i fenomeni psicologici l'Autore li divide in tre categorie, che chiama senz'altro facoltà: senso, intelligenza e volontà. E io gli do lode della sincerità di cui dà prova in questo punto: mentre tutti i psicologi moderni, pure sciupando tutte le loro armi e il loro tempo a battagliare contro la psicologia delle facoltà di schernita memoria, pongono anch'essi barriere insormontabili e non meno invalicabili fossati tra l'una e l'altra delle categorie in cui classificano i fatti psichici. La critica perentoria del concetto delle facoltà non consiste nella negazione delle attività come attività, ma nella negazione della pluralità irriducibile delle attività. E credere di lavarsi le mani per ciò che riguarda il problema delle facoltà limitandosi a parlare di serie di fenomeni, è, secondo me, nè più nè meno che una pura ipocrisia intellettuale.

Dunque, senso, intelletto, volere; tre facoltà! Per l'appunto come se Herbart, anzi Spinoza, non fosse mai esistito. L'intelletto non è riducibile al volere; e quindi han torto i volontaristi; nè il volere è riducibile all'intelletto; e han torto quindi gli intellettualisti. Tanto l'intelletto poi quanto il volere hanno in sè qualcosa che non è nel senso: l'unità. (Perchè l'unità non sia nel senso, non si dice). Questa unità, l'unità del me, raccoglie in sè il molteplice

del non-me; rispetto al quale il me potrebbe pertanto definirsi unità unificante. Questa unità sintetica dell'anima vien confermata dalla psicologia sperimentale, dalla *Völkerpsychologie* ecc. E tutte le produzioni dello spirito dimostrano questa sua tendenza unificatrice, fondato sull' anzidetta *unité unifiante.* Di questa unità puó dirsi col criticismo che essa « *n'est comme du moi comme loi imposée aux phénomènes et qui les relie* » (p. 318). Ma questa unità è anche realtà; realtà che noi non conosciamo — nel senso abituale della parola — « *parce que nous la sommes* ». Parole di colore così oscuro che, per ficcar che io vi faccia lo viso a fondo, non vi discerno alcuna cosa (1). Ad ogni modo, questa è la psicologia, tutta la psicologia positiva, vale a dire, certa, incontrovertibile, incontestabile, del signor Berr.

E passiamo alla scienza, alla cognizione del non-me. Il Berr concepisce la scienza come un'applicazione spontaaea del me al non me, o come l'assimilazione di questo a quello. Sicchè « l' antropomorfismo primitivo era la condizione dell' intelligibilità dell' oggetto, e la scienza non può che continuarlo correggendolo. Nella scienza, in fondo, v' è un antropomorfismo irrefutabile *(indéniable)* e inevitabile » (pag. 321). La scienza è una creazione dello spirito, che imprime nel non-me il suo carattere essenziale: l'unità. Se tutto questo non è in certo modo idealismo, non so come altrimenti possa chiamarsi. Certo è un soggettivismo dell'acqua più pura.

---

(1) C' è forse una realtà nota, che non sia? C' è, d'altra parte, o può dirsi che ci sia una realtà che non sia nota? Per quanto l'A. ci dica che la sua filosofia è *un acte, pour ainsi dire, et un fragment de vie* (pag. 1), io non so intendere come (almeno rispetto alla filosofia) possa preferirsi la realtà vissuta alla realtà nota.

Ma *cessons de prendre la science en bloc.* Essa si divide in matematica, empirica e istorica; cioè in conoscenza del molteplice in quanto uno, del mutevole in quanto identico, del discontinuo in quanto continuo; in conoscenza della natura in quanto successioni e coesistenze costanti di fenomeni; e in conoscenza del discontinuo in quanto discontinuo e come tale ribelle alle nostre spiegazioni delle cose mediante la continuità matematica.

Come si conciliano queste scienze contradittorie, matematica e istorica, la scienza dell'uno con la scienza del molteplice, la scienza dell'identico con quella del mutevole? Come si concilia in altri termini l'uno coi molti (che è l' eterno problema che si trae dietro la eterna soluzione della filosofia)? E la soluzione del Berr è questa. Tutto il reale è uno; e come il non-me, in generale, non è che il me stesso che apparisce come non-me, e la dualità è una semplice conseguenza delle nostre sensazioni, per cui l'uno par che si sdoppii; così la molteplicità è pur relativa ai modi con cui il me analizza il non-me ne' suoi processi conoscitivi, prima di sollevarsi alla sintesi scomponendolo ne' suoi elementi, e facendo di questi diverse combinazioni. La matematica è la scienza del tutto come uno, l'istorica è la scienza degli elementi soggettivi e relativi. Per dilucidare questo pensiero l'autore toglie a schiarire il concetto di forma proprio degli organismi. I quali constano in tutte le loro singole parti di materia bruta, dotata di proprietà fisico-chimiche; ma la loro vita non è il risultato, nè l'addizione delle proprietà de' loro principii immediati o de' loro elementi. « Ciò che è essenzialmente del dominio della vita e non appartiene

nè alla fisica, nè alla chimica, nè a nessun'altra cosa, è, disse Claudio Bernard, l'idea direttrice dell'evoluzione vitale ». Quest'idea direttrice, questa forza che avvince in una funzione comune le parti dell'organismo, realizza, dice il Berr, un'unità che esprime ai nostri sensi, ai nostri occhi, la forma — la forma più o meno indivisibile, individuale. La forma dunque non è altro che un'unità unificante: un'unità, aggiunge l'Autore, « *que la sensibilité relie, tout en l'isolant* »; e rimanda agli studi del Bernard, del Soury, del Luciani, del Pfeffer sui gradi inferiori della sensibilità. Troppo poco veramente per un'affermazione così grave (1). Ma l'autore se ne vale per conchiudere antropomorficamente che la scienza, che non può essere se non una simbolica, si fonda su una concezione del tutto come unità in cui una sensibilità diffusa si determina in unità senzienti e unificanti. È un'ipotesi, di cui la scienza, questo « agente segreto dei progressi del pensiero », è una prova continua.

Non discuto della probabilità maggiore o minore di questo monismo; quello però che mi par chiaro da questo stesso riassunto è che il nostro filosofo non ci fa punto vedere com'esso sfugga all'idealismo e al fenomenismo; e si fonda sull'affermazione d'un realismo che dopo Kant è inammissibile senza una speciale giustificazione. Della quale mi sembra che il Berr non abbia sentito il bisogno per essersi posto a giudicare e criticare la filosofia e quindi a filosofare con un criterio inferiore alla filosofia stessa; il che è impossibile, nonostante tutte le buone intenzioni del

(1) Vedi p. 375, 377.

mondo e tutto l'ingegno brillante che si può sfoggiare. Avviene che molte cose giuste càpiti pure di dirle, che sono un prodotto della filosofia che s'è rinnegata; e rimangono quindi per aria senza il loro natural fondamento; e molte altre pur se ne dicono d'un valore contestabilissimo, la cui critica riesce altrui pressochè impossibile, poichè dovrebbe rifarsi *ab imis:* proprio da quei principii a cui non s'è voluto badare.

Ma come? l'autore di un'opera che s'intitola l'*Avvenire della filosofia*, ha rinnegato la filosofia? — Nè più nè meno, perchè ha creduto che questo fosse il risultato logico della storia. Infatti il costrutto di tutta l'opera è, che il punto fermo in cui possa porre il piede il filosofo smarrito in quell'oceano di dubbiezze da cui incomincia perennemente la riflessione filosofica, è fornito dal sapere positivo, che non è la filosofia, ma la scienza. Questa risolve via via i problemi che sul terreno propriamente filosofico erano insolubili; epperò sottraendole a poco a poco ogni ragion di dominio, la costringe infine alla completa abolizione. L'autore la chiama metafisica; e l'intende come la conoscenza dello verità assoluta; e come tale la condanna come « *quelque chose d' inconcevable* », come un cumulo di problemi imaginari e mal posti. E dedica appunto un capitolo alla critica dei problemi metafisici coi dati del sapere reale; critica nella quale, in sostanza, un chiodo è cacciato con un altro chiodo, una metafisica combattuta con un'altra metafisica. E come potrebbe essere altrimenti? Ma l'Autore non se ne accorge; e a cavallo del sno monismo ipotetico, non gli par di servirsi d'una metafisica; e

con tranquilla coscienza riassume il sue pensiero in sedici proposizioni quasi prolegomeni a ogni speculazione futura (1).

1902.

(1) Pag. 443 e segg.

III.

FILOSOFIA ED EMPIRISMO

Non m'è stata cagione di poca meraviglia trovare nel fascicolo di marzo di questa benemerita rivista (1) una critica di alcuni tra i concetti fondamentali difesi dallo Spaventa negli *Scritti filosofici* (2), da me raccolti e ristampati, poichè mi pareva che il libro fosse passato del tutto inosservato. Pel saggio biografico da me premessovi avevano avuto parole benevole storici insigni della letteratura nostra, alla quale pur certamente appartiene uno scrittore della forza dello Spaventa. Ma del contenuto filosofico del libro nessuno aveva detto verbo; e se alcuno accennò che questo libro era stato pubblicato, non dimostrò certo di averlo letto, o di averlo studiato. Eppure Bertrando Spaventa, se non aveva fatta propriamente una scuola, aveva lasciato dietro a sè una schiera numerosa di discepoli, che da lui appresero il metodo della ricerca scientifica, da lui furono avviati a' nuovi

(1) *Rivista di filosofia e scienze affini*, di Bologna.
(2) Napoli, Morano, 1901.

studi filosofici, e incoraggiati nei primi passi. Non uno di essi ha mostrato pubblicamente di compiacersi del ritorno di quell'ombra che s'era dipartita; e che ora veniva a ravvivare le memorie della loro gioventù e delle prime soddisfazioni ottenute nella scienza. Eppure non m' era sembrato che la coscienza filosofica italiana avesse sorpassato il pensiero dello Spaventa. e che l'opera mia sarebbe stata quindi una vana esumazione: poichè credevo che i problemi stessi che oggi ci affaticano. non differissero una linea dai problemi di venti o trent' anni fa, che lo Spaventa discuteva stampandovi la vasta orma del suo ingegno; e pensavo, che come la sua posizione speculativa bastava a fronteggiare le difficoltà che le si muovevano contro lui vivente, così bastasse ancora a sgomentare i facili pensatori d'oggi, che le profonde esigenze di quella posizione mostrano di aver dimenticate.

Ma il vero è che la via della scienza è lunga, aspra e difficile, e non può renderla breve ed agevole un libro per quanto eccellente. Ognuno deve lavorarci da sè per la parte sua; e ci vuol tempo. E col tempo, non ne dubito, vedremo spuntare quel giorno in cui i libri dello Spaventa torneranno in onore. Intanto ecco un volenteroso, che legge e studia gli *Scritti filosofici* e dice (1):

— Ecco, io ho impiegata la maggior diligenza nello studio di questi scritti; ho cercato d'intendere in che modo l' hegelismo, che vi è propugnato, corregga i difetti del kantismo: e credo di avere inteso. Ma m'è sembrato che a correggere quei difetti non riesca davvero; che anzi torni a quella metafisica prekantiana,

---

(1) Vedi l'articolo *Razionalismo ed empirismo* di B. Varisco, nella *Rivista* cit. del marzo 1902, pp. 298-315.

di cui la Critica ha il merito di averci liberati, e s'aggiri in curiosi equivoci, in ipotesi ingiustificate, tra concetti assolutamente inaccettabili ; infine, la vanità dell'hegelismo m'ha confermato nella convinzione, che la più semplice forma dell' empirismo basti a soddisfare le più legittime esigenze del problema dell'essere e del conoscere.

La riforma hegeliana è fondamentalmente sbagliata. Cominciamo infatti dal problema dei problemi: quello delle categorie, trattato dallo Spaventa nella memoria: *Le prime categorie della logica di Hegel* (1). Il primo principio di questa logica è l'Essere, da cui per generazione dialettica deriverebbero tutte le altre categorie. Che cosa è questo Essere? L'assoluto indeterminato, l'astratto da ogni determinazione naturale e spirituale : ciò insomma, che ciascuna cosa è, ove si faccia astrazione da tutte quelle qualità per cui è quella cosa particolare. In questo essere la distinzione di soggetto ed oggetto finisce, perchè ogni determinazione manca. In esso c'è quell'unità da cui dovrà scaturire la dualità del soggetto e dell'oggetto ; e in quell'unità è già il fondamento dell'oggettivismo, che, dopo Kant, la filosofia sentiva di dover garentire alla conoscenza. Ora, tutto questo è ben detto, ha un significato formale, ma manca d' ogni contenuto reale. Ossia, « si attribuisce un valore oggettivo a degll astratti, considerati all' infuori delle condizioni che li rendono intelligibili » (2). È vero che tutte le altra forme del pensiero presuppongono l'essere; ma questo avviene perchè l'essere è l'astratto di tutte le

(1) *Scritti*, pp. 185-252.
(2) Pag. 304.

determinazioni del pensare. Questa dottrina in conclusione stacca la nozione dalla sua matrice naturale, e così la trasforma in una voce priva di significato (1).

E poi: vediamo un po' questa deduzione delle categorie. Lo Spaventa dice che c'è una contraddizione immanente nell' Essere: perchè per affermare l' Essere, bisogna astrarre dal pensare, cioè pensare di non pensare, e perciò pensare, e quindi negare l'Essere. Sicchè l'essere non può astrarsi dal pensare, senza negarsi; senza il Non-Essere. La posizione stessa dell'Essere è la posizione stessa del Non-essere; vale a dire: l'Essere = Non-essere. Questa contraddizione intima dell'Essere, questa sua inquietezza, è la ragione del Divenire, dell'unità appunto dell'Essere e del Non-essere.

« Potrebb'essere continuato », dice a questo punto il nostro scrittore con lieve aria di ironia; ma già basta quanto s'è detto a dimostrare che se la dottrina hegeliana, nella definizione della sua prima categoria, pareva che avesse almeno una verità formale, ora, in questa deduzione della seconda e della terza categoria, continuando a baloccarsi con quegli astratti, considerati all'infuori delle condizioni che li rendono significativi, finisce col cadere in contraddizione con se stessa e quindi a non aver più neanche una verità formale (2).

Nè vale ricorrere alla scappatoia della distinzione proposta già da un critico dell'hegelismo, il Trendelenburg, tra determinazione e condizione di ogni de-

(1) Pag. 305.
(2) Pag. 306.

terminazione, per l'una delle quali sarebbe legittimo e per l'altra no, l'uso del principio di contraddizione. E che? Se io scrivo prima: « Essere », e poi cancello questa parola, nessuno può leggerla più; e se, invece di scrivere, dico: Essere; è vero, non posso più disfare il suono della mia voce; ma posso fare che sia come non proferito; a tal fine mi valgo della negazione, e dico: Non-essere. Ebbene, chi mi ascolta, che può capirne? Certo, un bel nulla, precisamente come chi legge non sa che cosa io abbia voluto scrivere, se quello che ho scritto l'ho poi cancellato (1). Di grazia, informatemi una volta di questo negozio dell'inquietezza dell'Essere. Non è certo l'inquietezza d' un porcellino d' India che l' istologo vuol vivisezionare. Ma certo, se essa consiste nel dire prima Essere e poi Non-essere, « nel mio pensiero non rimane più niente di fisso, niente ch' io possa considerar come un dato, da accogliere o da rigettare, ma discutibile con cognizione di causa; mi trovo nella medesima condizione di chi riceve da due fonti diverse due informazioni che s' escludono (2).

Quando poi lo Spaventa vien fuori con quella tesi che anche il concetto del movimento include contraddizione, importando il concetto di un corpo che in ciascun istante è, e insieme non è, nel medesimo luogo, egli impugna un' arma a doppio taglio, la quale meglio si rivolge contro la sua dottrina. È facile infatti a dimostrarsi che che quell'oscurità che c'è nel concetto del movimento, lungi dal provenire dall'inquietezza dell'Idea, non può spiegarsi « senza

(1) Testuale: vedi pag. 307.
(2) Pag. 308.

ricorrere a delle ragioni estrinseche. a delle cagioni »: se non si riconosce che se non avessimo percepito niun movimento, ce ne mancherebbe anche la rappresentazione. L' oggetto, il reale esterno ci necessita a concepire il movimento. Altro che l'Idea!

Quanto alla pretesa di salvare l' oggettività della conoscenza identificando l'essere e il pensare, non è possibile certo menarla per buona. Tale identificazione si può considerare, tutt'al più, come un'ipotesi, e un' ipotesi può aver molti pregi, ma non quello di chiudere una controversia, perchè nessuno è obbligato ad accettarla.

E come accettarla, se l' ipotesi di Hegel è addirittura in opposizione col fatto, che le dovrebbe servire di base, e alla spiegazione del quale è indirizzata? Che diamine! Il pensiero è ciò che vi ha di meno intrinsecamente oggettivo. Se le idee fossero entità invariabili e per sè stanti, avrebbero ragione Platone e la vecchia metafisica, e Kant avrebbe torto, e torto Hegel istesso, che con Kant parte dalla negazione della vecchia metafisica.

L'elemento oggettivo della conoscenza è dato dalla sensazione, come vide lo stesso Kant: il quale errò solo nel non accorgersi, che la sensazione, se è un fatto del soggetto, è bensì un fatto in cui il soggetto riconosce immediatamente un'imposizione a cui non può sottrarsi, un' imposizione del meccanismo della natura materiale.

E a proposito di meccanismo: si riconosce oramai, anche dagli hegeliani, che dal meccanismo è impossibile prescindere. Ma gli hegeliani non barat-

tarono pel meccanismo la bellezza della loro Idea. Il meccanismo non basta al trasformismo, ci vuole anche la teleologia, la finalità immanente. Ma, ahimè, è un' illusione credere che un' idea immanente nelle cose possa spiegare fatti non spiegabili per mezzo del cieco meccanismo; un'illusione oramai veramente anacronistica, dopo tutto quello che s'è detto in tutti i toni contro di essa.

Dunque? Dunque, lasciamo i morti a seppellire i loro morti. La riforma hegeliana è fallita, e bisogna tentarne una nuova, per il verso opposto. Il soggetto riceve delle impressioni e opera giudicando per l' attitudine ond' è fornita a giudicare. Impressioni e giudizi costituiscono tutta la trama delle nostre conoscenze.

Un giudizio è sempre un' operazione meramente soggettiva, a differenza della impressione, che è data dalla realtà. « Ma un giudizio è vero, quando esprime o riconosce un fatto percettivo ». Sicchè per mezzo della percezione la soggettività è oltrepassata. Data la percezione, data la coerenza formale tra i giudizi, la conoscenza si muove sempre nel vero, fino al discorso apodittico. —

Queste cose e simili scrive nel 1902 il prof. Bernardino Varisco, a proposito del volume dello Spaventa; e se propriamente riguardo a quel famoso negozio dell'inquietezza dell'Essere, egli solamente suppone di « pregare un hegeliano » che glielo chiarisca un poco, io alla mia volta suppongo che si rivolga a me per l' appunto, che gli scritti hegeliani dello Spaventa ho pensato a ripubblicare e raccomandare all'attenzione degli studiosi. E mi dica: — Eccovi

contentato nel desiderio che rileggessimo quegli scritti noi ultimi scrittori e pensatori che di Hegel non avevamo nessuna voglia di occuparci; ma eccovi anche bello e provato di quanto noi ci siam lasciati indietro Hegel e gli epigoni suoi, e lo stesso Spaventa; eccovi bello e provato quanto costrutto ci sia in quelle viete lucubrazioni. Non vi pare forse d'esservi fatto paladino d'una causa irremissibilmente perduta? — E in questa supposizione mi sento in obbligo di rispondere, almeno per dire che da un pezzo in Italia la causa da me ripresa apparisce quasi generalmente perduta (1), e irremissibilmente; e di avvertire che quella stessa ironia con cui il professore Varisco si fa innanzi ad Hegel per fargli capire con le buone che egli è ben morto, quella stessa ironia è antica, poichè incominciata prima forse ch'egli stesso nascesse (2); e per dichiarare che non possono in verità le sue argomentazioni distogliermi dal continuare a ripetere agl' italiani: — C'è una tradizione, che dobbiamo riprendere e proseguire, se vogliamo ritrovare la via; e questa tradizione è nelle opere dello Spaventa.

Certo, quando si ode per la millesima volta la stessa storia, che già novecentonovantanove volte s'è avuta la costanza di provare per una leggenda, dove ritrovare la voglia di ripetere ancora la prova? E donde attingere la speranza che proprio il millesimo tentativo sia per riuscire nell'impresa? Nel nostro caso, come persuaderci di poter ottenere ciò che lo

---

(1) Cfr. la prefazione alla *Logica* del Rosmini, Torino, 1854.

(2) Vedi p. es. lo scritto citato dal Rosmini e la polemica dibattutasi nel 1855 tra lo Spaventa e N. Tommaseo nel *Cimento* e nella *Rivista contemporanea* di Torino [ora Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905].

Spaventa non ha ottenuto? Perchè veramente, la soluzione di tutte le difficoltà che la lettura degli *Scritti* dello Spaventa ha suscitato nella mente del valoroso prof. Varisco, trovasi già negli stessi *Scritti*, per chi li legga pacatamente e con la necessaria preparazione. E i punti a cui la critica del prof. Varisco si riferisce, non sono stati trattati fra noi stessi dal solo Spaventa; anzi da parecchi altri scrittori, i quali in questa occasione, non si sa perchè, non sono punto ricordati. C' è dunque una ragione di tornare a battere lo stesso chiodo? E ci può esser gusto?

Certo in Italia conviene con ogni sforzo promuovere la discussione sopra questi argomenti veramente fondamentali della filosofia. dai quali troppo si sono distratti gl'ingegni, dietro a questioni che di filosofico non avevano altro che il nome.

L' Essere, principio della Logica hegeliana, è un astratto, osserva il nostro critico. Appunto, l' aveva osservato molto tempo prima (chi lo crederebbe?) lo stesso Hegel. Il quale scrisse queste precise parole: « Il divenire è il primo pensiero concreto e quindi il primo concetto dell' Essere è solo il Divenire, non può essere che il Divenire: Essere e Nulla, invece, sono due astrazioni ». E bastava leggere attentamente la memoria dello Spaventa su *Le prime categorie* per sapere che questo era già un pensiero dello stesso Hegel. Infatti da quella memoria (1) io tolgo la citazione delle sue parole. Ma egli è che le parole non bastano, poichè ciò che importa. è il senso in cui esse s'intendono; e il senso dell'astratto è uno dei più difficili a intendersi.

---

(1) *Scritti filosofici*, pag. 211.

L'idea dell'essere è « la reminiscenza », dice il prof. Varisco, « spogliata d'ogni determinazione per logoramento, d' un qualsiasi elemento, che in qualunque modo sia stato oggetto di percezione e di riflessione ». Ora io vorrei pregare il prof. Varisco d'informarmi di questo negozio, ossia di ciò che sia il processo psicologico del logoramento; ma voglio contentarmi della metafora, e dire che alla prima categoria lo spirito pervenga in seguito al processo soggettivo da voi immaginato; ma da ciò non deriva che la prima delle categorie cessi di esser tale. Ciò che è a priori in sè, non dev'esser perciò a priori rispetto a noi. Codesta critica è stata da molti ripetuta in Italia contro le categorie kantiane e contro l'essere rosminiano e giobertiano: ma è stata sempre così ingenua da potersi a fatica capire come possa sorgere in una mente familiare a studi filosofici. Come si può infatti immaginare che Kant, facendo essenziali alla conoscenza intellettuale le dodici sue categorie, pensasse di sostenere che la mente del contadino e in genere dell' uomo volgare, alla quale pur compete la conoscenza intellettuale, avesse le idee dell'unità, della pluralità, della totalità, dell' affermazione ecc. ecc.? E come si può immaginare p. e. che il Rosmini voglia pretendere che ogni povero mortale, in quanto animale ragionevole, abbia coscienza d' un intuito dell'essere assolutamente indeterminato, se egli crede che una tal coscienza sia la scoperta sua, come crede Kant di avere scoperto il principio e la determinazione delle categorie? (1)

Certo, la fisiologia non nasce ad un parto con la funzione; nè la consapevolezza delle mentalità può

---

(1) Vedi GENTILE, *Rosmini e Gioberti*. Pisa, 1898. pp. 215 e sgg.

sorgere con l' atto stesso del loro operare, nello spirito.

E se non si vuole che le categorie sieno astratte, che cosa si intende di dire, quando si avverte che le categorie kantiane non sono idee innate, ma funzioni originarie? Le funzioni come tali sono astratte; ciò che non impedisce al fisiologo di parlarne e costruirne una scienza. O si vuol confondere la funzione con l'atto?

O si vuol forse dire che la funzione, perchè astratta dall'atto, è una mera ombra della realtà? Ma se la funzione è ombra, l' atto, che è prodotto dalla funzione, non può essere altro che ombra di ombra. E la realtà sfuma per ogni verso.

Ma il fatto è, dice il prof. Varisco, che quando io vedo un dato oggetto colorato, a ciò non basta certamente la generale rappresentazione del colore, nel cui campo l'oggetto si delinea; ma è condizione imprescindibile la sensazione. Nè quel campo si formerebbe, se non avessi provato molte sensazioni; dico di quelle sensazioni, « che in seguito alla sua formazione chiamo di colore » (1). Sicchè l'idea di colore ha un significato in quanto è legata con la corrispondente sensazione. con la sua matrice naturale, staccata dalla quale diventa « voce priva di significato ».

Nego assolutamente. Se l'idea di colore è una voce, la sensazione a cui applicherete un tal predicato, non può aver valore diverso: dev' esser voce anch' essa; e prima che un tal predicato le venga applicato, essa

(1) Pag. 355. Veramente in seguito alla formazione dello schema rappresentativo del colore non è esatto che una sensazione nuova simile si possa chiamare « di colore ».

non è punto in nessun modo, nè come voce, nè come oggetto, rispetto a noi; perchè, non essendo di colore, essa non è di nessun'altra specie. E' vero che « l'essermi formata la rappresentazione di colore, non è condizione perchè l'oggetto sia veduto »; ma il vedere non può avere come termine suo un oggetto diverso dalla rapprssentazione, da cio che poi diventa rappresentazione. Mi pare che il prof. Varisco intenda per rappresentazione qualche cosa di assai strano. A lui la rappresentazione deve apparire come qualcosa di sostanzialmente diverso dalla sensazione; e quindi non so come gli sembri possibile dimostrare l' oggettivismo della conoscenza sul fondamento della sensazione (che non passa certo nella trama delle conoscenze senza trasformarsi nè anche in rappresentazione). Pel Varisco la rappresentazione, come astratto delle sensazioni, dev'esser qualche cosa di meno del dato sensitivo, perchè divisa dall' attualità dello stimolo, — come se lo stimolo e l' attualità dello stimolo fossero per noi indipendenti da ogni rappresentazione. Eppure è una cosa semplicissima: se il contenuto della sensazione fosse differente dal contenuto della rappresentazione, io non potrei dir mai: questo è colore. E poi: ciò per cui la rappresentazione sarebbe differente dalla sensazione, da che proverrebbe, se quella è astratta da questa? Dal soggetto? Ma il soggetto non è presupposto nella rappresentazione più che nella sensazione.

Non bisogna confondere l'ordine psicologico o fenomenologico, che si voglia dire, coll'ordine logico. Ciò che nell'uno apparisce come il punto d' arrivo, nell'altro apparisce come punto di partenza. La fine del processo psicologico coincide col principio del

processo logico: onde Aristotele diceva che ciò che vien dopo (nel processo psicologico, in questo caso) è la ragione (logica) di ciò che vien prima.

Ora, certo, nell'ordine psicologico la rappresentazione astratta è dopo la rappresentazione singola e la sensazione; ma appunto perciò il valore logico della rappresentazione particolare e della sensazione dipende dalla rappresentazione astratta.

Il che è evidente poi nel caso di quell' astrattissimo, che è l'essere. L'essere non esiste come tale fuori della mente; e questo significa che è astratto. Ma questa sua assoluta soggettività importa un'assoluta oggettività, per una ragione semplicissima. Ed è, che quel dato della sensazione, in cui il prof. Varisco vede la oggettività, non è concepibile all'infuori dell'essere: che anzi il dato può pensarsi che non sia, laddove ciò non è altrettanto possibile dell'essere. — Ma questo è un *posterius* del dato sensitivo rispetto a noi.—Già, altrimenti non sarebbe un *prius* del dato sensitivo in sè. Ma anche il dato sensitivo in quanto oggettivo è un bel *posterius* rispetto a quello che il dato sensitivo è rispetto a noi, come semplice dato sensitivo. Perchè in verità o si parla di dato sensitivo propriamente detto; e allora l'oggetto ci ha così poco da vedere, che il Rosmini lo chiamava termine estrasoggettivo in una dottrina, che non si vede perchè i nostri recenti psicologi si voglian gettare dietro le spalle. La sensazione è la semplice modificazione della psiche; una pura accidentalità soggettiva. Se si vuol parlare piuttosto di dato percettivo, non c'è che fare; per quanto ci possa rincrescere, bisogna tuttavia riconoscere, che nella percezione entra già l' attività speciale del soggetto, e che l' oggetto della percezione perciò reca già impresso il mar-

chio indelebile del peccato originale: del soggettivismo.

Siete voi filosofo che mi dite: questo atto soggettivo presuppone un'estrinseca imposizione, e io pure in funzione di filosofo avrò il diritto di replicare: l'imposizione è più grande o di maggior valore che voi non crediate; ma non è propriamente una imposizione. Il vostro dato nella sua intima natura è per l'appunto l'Essere: e in quanto Essere che nella sua radice è e non può non essere anche Pensiero (1), è tale oggetto che è insieme soggetto, e risolve per se medesimo il problema dell'oggettività del conoscere.

Siamo schietti: se sono questi i concetti con cui il prof. Varisco confida « di dimostrare la possibilità di un empirismo, soddisfacente alle esigenze, che le due dottrine di Kant e di Hegel hanno avuto il merito di mettere in luce » (2), temo forte che questa dimostrazione non verrà mai. Se egli crede di poter partire dal principio che « il vero torto di Kant è stato di non vedere nella sensazione che un fatto del soggetto; mentr'è bensì un fatto del soggetto, ma un fatto, in cui il soggetto riconosce immediatamente un'imposizione, a cui non può sottrarsi » (3), io ho l'onore di fargli osservare che il suo punto di partenza non è giustificato; perchè, per dirne una, Kant dimostrò che ogni conoscenza (e quindi il ricono-

---

(1) A proposito: il prof. Varisco scherza col Pensiero con la P maiuscola e col pensiero con la p minuscola. Ma è questione di grammatica: la quale, quando andavamo a scuola, c'insegnava che spetta la maiuscola ai nomi propri, e quindi anche al Pensiero, in quanto è il Pensiero in generale: l'unico Pensiero. Certo, si può ridere della grammatica: ma si può ridere anche di chi pensa a ridersi della grammatica, mentre ci sono ancor vive e ritte in piedi e venerate molto di più tante cose più ridicole della povera grammatica.

(2) Pag. 298.

(3) Pag. 310.

scere tale esterna imposizione) importa necessariamente un giudizio; e questo un'applicazione di certe categorie, che alla sensazione sono affatte estranee, e scaturiscono invece dell'unità originaria dello spirito. Oggi tutti vogliono rifarsi da Kant; ma bisogna badare a non servirsene come di guanciale alla propria filosofia, per usare una frase di Hegel! E l'unico rimedio a ciò, secondo il filosofo di Stoccarda, è studiare gli antecedenti del kantismo; ma, prima di tutto, credo io, penetrarne le profonde esigenze e il significato.

Ma il Varisco non si contenta di aver provato a modo suo, che è erroneo il principio di tutte le categorie hegeliane; che anzi per eccesso di zelo non dubita di perdere ancora un po' del suo tempo nella critica della deduzione di quelle categorie, intorno alla quale s'era travagliato il pensiero dello Spaventa.

La sua difficollà proviene dalla solita fonte: il principio di contraddizione, che gli par assolutamente violato dalla identità dell'Essere e del Non-essere. Egli non ammette, come s'è visto, l'osservazione del Trendelenburg, che il principio di contraddizione non esprima se non il diritto della determinazione e manca di fondamento se se ne fa un principio metafisico. « Io non attribuisco », egli dice, « al principio nesvalore metafisico; lo considero soltanto come l'espressione del diritto al possesso stabile della cognizione acquisita... come strumento del discorso mio ecc. ecc. ».

Ma questa è bella! Uno vi dice: io non intendo parlarvi del bianco, ma del nero; e voi rispondete: e io non intendo capire del nero, ma del bianco.—Pa-

dronissimo; ma allora non è possibile nessuna discussione, e la critica non potrà colpire che i mulini a vento.

Il valoroso critico avrebbe dovuto scendere nel campo stesso della metafisica in cui lo Spaventa porta la questione, e dimostrare, se gli riusciva, che nè in questo, nè in alcun altro campo sia possibile mai violare il principio di contraddizione. Invece il suo ragionamento non è nè metafisico, nè gnoseologico, nè veramente un ragionamento. L'abbiamo visto, il giochetto dello scrivere e poi del cancellare, del dire e poi del disdire quella magica parola: **Essere**; quel giochetto che dovrebbe lasciare, secondo il prof. Varisco, lo spettatore, o l'uditore che sia, con un palmo di naso, senza aver capito un'acca. Ma per quanto si sia scherzato in Italia e fuori d'Italia sulla hegeliana identità dell'Essere e del Non-essere, per quanto se ne siano dette, nessuno ha mai pensato che tutto si riduca a un così bel giochetto. E il prof. Varisco ricorderà che pure se ne son fatte delle critiche su questa materia, e che il solo Rosmini vi ha dedicato una metà della sua voluminosa opera postuma su *Le categorie e la dialettica.*

Ma c'è forse un senso nel giuoco da lui proposto? Io non ve ne so scorgere nessuno; perchè nella dialettica dell'Hegel non si tratta già di un atto soggettivo di affermazione seguito da un atto egualmente soggettivo di negazione, come dal giuoco parrebbe; perchè ogni affermazione e negazione implicherebbe una conoscenza, e in quei primi passi della dialettica si presuppone che non vi sia ancora alcuna conoscenza. E poi, non è punto vero che dicendo prima Essere e poi Non-essere chi ci ascolta non sappia che cosa abbiamo voluto dire; perchè

mi pare che se ha buoni orecchi, debba capire questo appunto, che diciamo Essere e diciamo anche Non-essere, e insieme (1) Essere e Non-essere. Dirà che è una contraddizione; ma questo è ciò che vogliamo; che se non ci fosse contraddizione, non ci sarebbe il motivo dialettico o la scintilla, come dice lo Spaventa, del divenire.

Il Non-essere non è la pura negazione dell'Essere; poichè è identico all' Essere. E quindi nè anche può avere un senso il paragone con lo scrivere e poi cancellare la parola scritta; perchè ciò che è ben cancellato, è illeggibile.

Potrà darsi, dunque, che contro l' Essere e la sua identità col Non-essere come ragione del divenire ci sieno altre obbiezioni; ma queste dell'egregio Varisco contro lo scritto del nostro Spaventa non credo che abbiano valore.

Né mi pare che ne abbiano quelle osservazioni che egli fa per dimostrare, contro lo Spaventa, che il concetto di movimento non urta contro il principio di contraddizione. « Suppongo », egli dice, « che *M* sia ora in *A*. Potevo supporre invece, che fosse in un altro punto *B*. Alla fine di un tempo qualunque *t*, posso di nuovo scegliere tra le due supposizioni, che *M* sia in *A*, oppure in B. Scelgo la seconda. Immagino congiunti *A* e *B* con una linea continua, e pongo, comunque, in corrispondenza i segmenti diversi assegnabili nella linea *AB* (tutti con l'origine in *A*), e le diverse parti di *t* (tutte aventi il medesimo cominciamento di *t*). Suppongo che alla fine di ciascuna

1) Il Varisco dice: p o i. No non si tratta di prima e di poi. Infatti se ci fosse una differenza temporale, mancherebbe la materia alla vostra accusa alla contraddizione.

di queste parti di *t*, *M* si trovi al termine del corrispondente segmento della linea *AB*. Ed ho concepito il moto di *M* da *A* in *B*, senza mai cadere in contraddizione; perchè, sia ciascuna delle ipotesi che faccio sulla posizione di *M*, sia la corrispondenza tra le parti di *t* e quelle di *AB* (cioè in sostanza tra gli elementi di due serie numeriche) son prive di contraddizione (1) ».

La cosa andrebbe veramente liscia se.... andasse. Il guaio è che in tutta la costruzione esposta tutto può esservi, tranne il movimento. Se *M* è in un punto e in un altro in istanti differenti di tempo, noi avremo diverse posizioni di *M*, ma non il passaggio da una posizione all'altra; e senza il passaggio quell'*M* che è in *A* non è quell'*M* che è in *B*: e quindi non c'è il movimento. Insomma non è la serie degli stati diversi che urta il principio di contraddizione; bensì l'identità dell'oggetto attraverso gli stati diversi, che ne fanno altrettanti oggetti diversi: l'identità insomma dell'uno e dei molti, che rende contradditorio il concetto del movimento, come ogni altro concetto metafisico.

Il prof. Varisco riconosce tuttavia, che anche la sua analisi dell'idea di movimento lascia qualche oscurità. E sapete quale? « La possibilità che *M* passa da *B* in *A*, è fuori di contestazione; riman da spiegare la r e a l t à, cioè il fatto, dell'esser passato (2) ». E a ciò si richiede il meccanismo, donde si scorge che s e n o n a v e s s i m o p e r c e p i t o n i u n m o v i m e n t o, c e n e m a n c h e r e b b e a n c h e l a r a p p r e s e n t a z i o n e.

---

(1) Pag. 309.
(2) Ivi.

Ora qui è evidente che si confondono due questoni diversissime, che uno studioso di Kant dovrebbe tener bene distinte: la questione delle condizioni dell'idea di movimento (la questione c r i t i c a) con la questione dell'idea del movimento (la questione genetico-psicologica). Si sa che le ricerche psicologiche non han che vedere con la critica della conoscenza; e dovrebbe smettersi ormai il pregiudizio che Kant possa esser corretto o compiuto con la psicologia.

Altro è il c o n c e t t o del movimento, altro la sua r e a l t à. Qui non si discute se dalla realtà derivi il concetto, o se la realtà sia subordinata soggettivamente al concetto. Qui si tratta di vedere se, ammessa la validità assoluta del principio di contraddizione, sia possibile un concetto del movimento; in altri termini, se gli elementi costitutivi di questo concetto inchiudano una contraddizione. Ora se gli elementi essenziali del movimento sieno semplicemente pensati o si trovino *actu* nel meccanismo della realtà, è chiaro che non c'importa menomamente. Se il passaggio è possibile, ossia concepibile senza contraddizione, ogni elemento del nostro concetto è spiegato, e ogni oscurità dissipata; e la realtà non potrà dirci nulla di nuovo.

Tant'è vero che la spiegazione del movimento non dipende dalla percezione (1), che io posso pure accettare l'origine percettiva che il prof. Varisco assegna all'idea del movimento, ma con ciò non intendo come il passaggio p e r c e p i t o avvenga, data la validità assoluta del principio di contraddizione.

Il meccanismo basta a tante cose, secondo il no-

---

(1) Dico così, per non moltiplicare inutilmente le quistioni, perchè il Varisco dice così. Il movimento non si percepisce.

stro critico: basta anche, checchè dica lo Spaventa nella *Legge del più forte* (1), a spiegarci da sè, da capo a fondo, tutta l'evoluzione organica voluta dal Darwin (2). Lo Spaventa vorrebbe maritare col meccanismo la teleologia; ma questa è un'illusione, secondo il prof. Varisco. E che? «Io posso intervenire, con la forza di cui dispongo, in un meccanismo, e così adattarlo a una m i a idea di fine, che altrimenti vi sarebbe stata estranea... Ma la mia idea, rispetto al meccanismo che ne viene regolato, è trascendente, non immanente... Ma un'idea, che non sia l'idea d'alcun soggetto pensante, non si capisce che cosa possa possa essere o fare». — Tutta la difficoltà adunque sarebbe eliminata, se si potesse concepire un'idea, che non fosse l'idea d'alcun soggetto pensante; e potesse quindi essere immanente nella natura.

Ma la difficoltà ci sarebbe, se il critico si fosse data la cura di cercare come si può esser pensato che c'è un'idea, che non è l'idea d'alcun soggetto particolare, perchè è l'Idea, e può concepirsi quindi immanente nella natura? Certo, questa cura egli non l'ha avuta; perchè non accenna a criticare un concetto solo di quella *Fenomenologia dello spirito,* in cui si assiste a questo miracolo della trasformazione dell'idea soggettiva nell'idea in sè.

Eppure che cosa c'è di più evidente di questo, che una scienza della natura è possibile, perchè nella natura c'è un'idea? Che cosa significa una legge della natura, se non una conoscenza di un rapporto naturale? E che cosa può essere questo rapporto, se

---

(1) *Scritti filosofici*, pp. 339-52

(2) «Ormai si riconosce, anche dagli hegeliani, che dal meccanismo è impossibile prescindere» (p. 311).

non è idea? Che intenderà Galileo dicendo che la natura è un libro scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche? Forse che i triangoli ed i cerchi sono determinazioni della natura come tale, come semplice immediatezza? La natura può essere oggetto di scienza in quanto è razionale. Del fato che è assoluta irrazionalità non è possibile scienza: epperò gli antichi lo ponevano anche al di sopra di Giove, che era, come l'uomo, razionale.

C' è dunque tanta difficoltà, a concepire nella natura una ragione o idea, quanta ce n' è ad ammettere la possibilità d'una scienza della natura.

Certo, l'idea della natura non è consapevole di sè, il fine della natura non è il fine conscio dell'uomo, che preordina il meccanismo a' suoi intenti; e questo s'intende con l'immanenza dell'idea della natura. Insomma l'idea, il fine non è fuori del meccanismo, e però non è coscienza; il meccanismo e il fine sono una cosa sola. Il meccanismo, in altri termini, non è casuale, nè fatale, ma razionale. Questo è il concetto dello Spaventa, e questo è il concetto moderno del fine.

« È vero, che un meccanismo opererebbe diversamente, se corrispondesse a un' idea diversa; ma se corrispondesse a un'idea diversa, sarebbe un diverso meccanismo ». Questo è ciò che di più notevole dice il Varisco, ma non dimostra se non che l'idea non può trascendere il meccanismo; e in questo siamo perfettamente d'accordo. Che anzi da noi la trascendenza è negata non solo nella natura, ma nello stesso spirito, questo non essendo il contrario della natura, ma la natura stessa inverata. Non ammettiamo infatti che il fine per es. dell' operare pratico sia indipendente

dallo stesso operare, come i sostenitori del libero arbitrio e del determinismo puro vogliono; ma il fine ricerchiamo nel senso stesso delle determinazioni, e la libertà concepiamo come necessità; ciò che in generale io esprimo servendomi del linguaggio kantiano, dicendo che il fine vero non è il normativo (trascendente ed opposto soggettivamente al meccanismo), ma il costitutivo (immanente ed identico realmente al meccanismo) (1).

Il che, naturalmente, è possibile intendere solo quando si muova dal principio dell' oggettività del pensiero, dell'identità dell'Essere e del Pensare. Laddove il prof. Varisco è convinto, come s' è veduto, che « il pensiero è quanto si può riconoscere di meno intrinsecamente oggettivo » (2) e l'assolutezza del pensiero, — per es. nel raziocinio, — riferisce al semplice fatto della sua astrattezza, ossia della sua soggettività.

Ma se egli, oltre ad esserne convinto, potesse dimostrare la verità di cotali proposizioni, non avrebbe certamente mancato di farlo in questo articolo; in cui, proponendosi di confutare l' hegelismo e in generale il razionalismo, propone un empirismo, che come abbiamo visto, si fonda sul più ingenuo concetto della sensazione, come prova della realtà estrasoggettiva; su un concetto che dopo Kant, dopo lo stesso Rosmini, dopo la stessa moderna psicologia, mi pare la negazione della filosofia.

Di oggettivo non c'è nello spirito che la percezione; oltre le percezioni lo spirito non ha che la generica attitudine a giudicare. Ma il giudizio è un fatto

---

(1) Vedi il mio scritto sul *Concetto della Storia* (1899) [ora ristampato nei *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, Carabba, 1920].

(2) Pag. 310.

suo, non ha che vedere con l'oggetto. Dunque, non c'è verità nè falsità nei giudizi? Parrebbe: perchè un giudizio non può esser vero senza esser oggettivo. Ma niente di tutto ciò: « in ordine alle realtà (al dato sensazionale) un giudizio è vero quando esprime o riconosce un fatto percettivo » (1). Insomma, corrisponde all'oggetto, ma non è oggettivo; vi corrisponde indirettamente, e perciò è propriamente soggettivo. Ma se è tale, come è vero? Se il soggettivo è diverso dall' oggettivo, se il soggettivo è vero, l' oggettivo sarà falso. E allora si viene a conoscere il vero, conoscendo il falso?

« Dico: *R* è *a;* questo giudizio è vero, se e in quanto conforme a una percezione ». Ora o il giudizio è percezione, o non è; se è, è in tutto identico alla percezione: ciò che il Varisco nega; se non è, c'è una differenza tra l'uno e l'altra. Questa differenza, se è la percezione che ci dà l'oggetto, non può essere che una differenza puramente soggettiva, una soggettivazione dell'oggetto; e se l'oggetto è ciò che si vuol conoscere, ossia il vero, una falsificazione del vero. Epperò il giudizio non può mai esser vero.

Data l'assoluta soggettività del giudizio e insieme l'oggettività del senso, io intendo lo scetticismo, ma non posso intendere una gnoseologia che ammetta giudizi veri.

Infine, io temo che questo empirismo non sia contrario al razionalismo, ma alla filosofia.

Aprile 1902.

---

(1) Pag. 313

IV.

POLEMICA HEGELIANA

Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contempta relinquas.
LUCRET. I, 52-3.

Il professor Varisco mi domanda (1) se è vero che i limiti della consuetudine letteraria siano un po' più larghi dei limiti dell'urbanità; e io, sinceramente, mi trovo un po' imbarazzato a rispondergli; perchè, certo, le consuetudini letterarie non dovrebbero mai trascendere i limiti dell' urbanità, ma non è men certo che lo scrittore, al di sopra di tutto, dovrebbe guardare alla verità; la quale spesso non si compiace nemmeno delle consuetudini, e talvolta è in aperto contrasto con l'urbanità. Ora ci sarà chi preferisca questa alla verità; ma io dichiaro con tutta franchezza di sentirmi disposto a bruciare ogni sorta di incensi sull' altare di questa dea, tranne quello del vero o di ciò che a me par tale. Del resto, l'articolo del prof. Varisco *Per la critica* mi dimostra, che, almeno in questo, andiamo perfettamente d'accordo.

E non in questo soltanto. A lui fa specie che io, intitolando il mio articolo *Filosofia ed empirismo*,

---

(1) *Per la critica*, nella cit. *Rivista* dell'ottobre 1902.

mostri di ritenere che l'empirismo da lui proseguito non è una filosofia. Ora io dico: dal titolo del vostro primo articolo *Razionalismo ed empirismo* apparisce forse che il razionalismo sia una filosofia, dal momento che l'unica posizione sostenibile è, secondo voi, quella degli empiristi? Una delle due: o gli empiristi hanno ragione; e il razionalismo è falso, e non è perciò una filosofia, cioè una intuizione del reale; o il razionalismo è una filosofia, e allora è vero; e falso è quello empirismo che voi gli contrapponete. — No: siete voi il cattedratico, voi il dommatico; voi sentenziate e volete chiuder la bocca agli avversari, e vi avvolgete sdegnosamente nel vostro mantello, non accorgendovi nemmeno, per quanto ve lo dicano e ve lo gridino dietro, che esso è tutto sdrucito e ridotto in uno stato da far sorridere di pietà o da far ridere allegramente della grottesca figura che ci fate (1). Noi siamo dei criticisti; noi moviamo dubbi, discutiamo: e siamo nel nostro diritto —.

Ebbene; io mi rallegro con voi delle buone intenzioni, riconosco il vostro diritto; e quasi quasi mi indurrei a disfarmi del mio povero mantello. Ma lasciate che guardi anch'io un pochino sulla vostra persona: perchè mi pare che anche voi temiate di avanzarvi scoperto nel rigido campo della filosofia; e ci veniate anche voi con un mantelluccio sugli omeri. Nè anche il vostro mantelluccio viene dal sarto. Io non mi accorgerò della magra figura del mio mantello: ma vi accorgete voi forse del malinconico aspetto del palliolo vostro? Non avete anche voi le vostre opinioni, che vi paiono preferibili e da prefe-

(1) Vedi la conclusione dell'ultimo articolo del Varisco.

rirsi a tutte le altre? Che vale protestare che voi non pigliate per vangelo le vostre idee? Sono esse le vostre o le mie? (1) Avere delle idee — e voi non negherete di averne — esporle e difenderle come che sia è già montare in cattedra e dommatizzare. Almeno, quando salgo sulla mia modestissima cattedra, io non faccio altro che esporre idee e difendendole cercare di persuaderne altri. Proprio, non fo altro: nessuna cerimonia solenne, nessuna forma speciale, nessuna veste appropriata alla circostanza (quel tale mantellaccio sdrucito lo indosso sulla cattedra, come fuori di scuola, e non me lo tolgo che andando a letto a dormire). Se metto un po' di calore nell'esprimere il mio pensiero, ce lo metto nè più nè meno di chiunque parli o scriva non preoccupato d'altro che del suo pensiero, ossia di chiunque parli o scriva sinceramente e schiettamente: come fa appunto, — e ne è un bello esempio l'opera da lui testè pubblicata, *Scienza e opinioni*, — l'egregio prof. Varisco.

Dunque, anche questo mi voglia concedere: che se dogmatico, cattedratico e perfino intollerante sono io, dogmatico, cattedratico e intollerante è anche lui: e fu Kant stesso, il maestro del criticismo, in quanto sostenne e difese tenacemente il suo criticismo; ed è ognuno che pensa, perchè tale è di sua natura il pensiero. Bisogna rinunciare al pensiero, se non si vuole l'assolutezza.

---

(1) Il Varisco non esiterà a rispondermi, che le sue idee non sono sue: ch' egli le propone come le più accettabili, ma non le tiene già per assolutamente vere. Ma tutto è inutile: se ha scritto e pensato, qualche cosa ha affermato: che ci posso fare io se è questa la natura del pensiero? Non affermerà il Varisco la verità dell'empirismo: affermerà certamente la verità delle ragioni per cui lo stesso empirismo, pur tanto probabile, non può ritenersi assolutamenle vero. Queste ragioni, m' immagino, le riterrà assolutamente vere: almeno queste!

Anche su questo punto pertanto il prof. Varisco ed io potremmo dirci concordi. Egli non ne converrà; ma io, a costo di parere più cattedratico che già non sia parso, continuo a dire che è proprio così.

D'accordo con lui non potrò dirmi certo quando afferma (l' afferma o non l' afferma?) che alle sue ragioni io non ho opposto altro che argomenti *ad verecundiam*; che non ho tenuto conto delle sue obbiezioni; che voglio fare della filosofia un catechismo; che ho creduto che con le sue critiche avesse mancato di riguardo ad Hegel ed agli hegeliani, e inteso di toccare e toccato la fama di B. Spaventa, di Hegel e d' altri; e che perciò me n' abbia avuto a male, e per lo sdegno abbia perduto le staffe; e così via. No, no: io non ho scritto ab irato, per la semplice ragione che, piuttosto che adirarmi, mi sono vivamente rallegrato in me stesso di veder discusso il libro che mi pareva passasse del tutto inosservato (1); ci sarà nel mio scritto la profonda convinzione dell' insostenibilità, dell'anacronismo, dell'assoluta insufficienza dell'empirismo dopo il movimento speculativo che va da Kant ad Hegel; ma non una

(1) Devo qui confessare che, notando nel mio articolo come nessuno dei tanti scolari dello Spaventa avesse mostrato, almeno pubblicamente, di compiacersi di quella ristampa de' suoi scritti, ebbi il torto di non eccettuarne esplicitamente, oltre il prof. D. Jaja (del quale pensai, che ognuno che avesse visto il volume, conoscesse già la prefazione premessavi), l'amico dotto e valoroso Sebastiano Maturi, degno continuatore della speculazione dello Spaventa, una delle poche menti e dei pochissimi animi veramente filosofici che sieno stati in Italia negli ulttmi tempi; del quale l'oscurità solitaria, in cui è lasciato vivere, è uno degl' indici più significativi dell'elevatezza intellettuale e morale dell' Italia presente. Egli si è unito a me nel proposito di rinfrescare anche la fama personale del maestro, pubblicando (con parole gentili per me, in una lieta occasione) una importante *Lezione di B. Spaventa: La prima dell' anno 1864-65*, Napoli, L. De Bonis, 1901; e altre notevoli scritture si propone di pubblicare.

parola che giustifichi qneste prime impressioni del prof. Varisco.

Mi basti mettere in chiaro soltanto questo: che io non ho arbitrariamente rigettate le sue obbiezioni, contravvenendo ai canoni di ogni buona critica, ma le ho esaminate quanto meritano, e le ho combattute con ragioni che potrebbero essere abbastanza valide se nella risposta del Varisco non se ne scalza pur una.

Questo solo è il punto che mi preme chiarire: tutto il resto avrà la sua importanza; ma confesso che non ha grande interesse per me. Ben mi dorrebbe che il prof. Varisco restasse nella persuasione, che io non accettai di buon animo le critiche sue: ma che questo non sia accaduto, non saprei meglio provarlo che continuando a discutere.

In primo luogo: ho confutato la sua obbiezione contro la dottrina hegeliana relativa al principio di contraddizione?

Prendo l'obbiezione nei termini stessi in cui è formulata dal Varisco nel secondo articolo. Dove al Trendelenburg, che negava anche lui ogni valore metafisico a cotesto principio, egli dice: « Per escludere la verità oggettiva di una formula contradittoria, io non ho punto bisogno di attribuire al principio un valore metafisico; mi basta di considerarlo come una legge del mio pensiero, senza punto indagare se valga o no in ordine ad altro, nè quali siano i fondamenti della sua innegabile validità nel mio pensiero. Nel mio effettivo attuale pensiero, una formula contradditoria non ha significato di sorta. E da questo solo fatto concludo, che una tal formula non può essere oggettivamente vera. Infatti, la prima condizione perchè quello che

io dico sia vero, è che quello che dico abbia un senso; discutere se possa aver valore oggettivo una frase contradditoria, in altri termini, se possa avere un significato, è una questione oziosa ».

La mia risposta era stata semplicemente questa: la formola hegeliana contravviene sì al principio di contraddizione, fondamento del vostro pensiero (e s'intende perciò che non può avere un senso, come tutte le cose che sono nel vostro pensiero); ma il vostro pensiero, a cui v'appellate, non è il pensiero di cui parla Hegel: il vostro pensiero è il pensiero determinato, l'effettivo attuale pensiero, come voi dite; laddove quello di Hegel è il fondamento, o pretende di essere il fondamento di ogni determinazione, di ogni effettivo attuale pensare.

Questa pretesa sarà magari una pazzia; ma voi non la potete combattere attribuendole un significato che assolutamente non ha. Perciò dicevo, che « il valoroso critico avrebbe dovuto scendere nel campo della metafisica in cui lo Spaventa porta la questione ecc. ». E se il Varisco non mi ha capito (1), non posso far altro che insistere sulla mia osservazione e chiarirla; sebbene potrei rimandare il mio avversario a una biblioteca di scritti più o meno vecchi su questo punto. Ma che pretenda inoltre che io non abbia capito lui e la portata della sua obbiezione, e che avesse perciò bisogno di spiegarmela con un esempio non l'ammetterò tanto facilmente dal momento che egli non ha capito me.

Si tratta di questo, secondo lui: che la realtà non può dare ciò che nel pensiero è intrinsecamente impossibile; quantunque l'esempio da lui addotto non

(1) « Ma io qui non lo capisco davvero », (*ivi*).

conduca punto a tale conseguenza (1). Ma è appunto questo che noi diciamo: la logica del pensiero è la logica del reale. Se non che, come c'è una realtà ultima (voi dite le particelle eteree) che è il fondamento di ogni reale, e non ha per ciò stesso nessuno dei caratteri proprii di ogni singolo reale, come quel singolo reale, così mi dovrete concedere anche un pensiero ultimo o primo che vogliate dirlo, fondamento di tutti i pensieri (anche del vostro e dell'effettivo attuale pensare) e, come fondamento di essi, non identico a nessuno di essi in particolare, nè partecipe di nessuna della proprietà di ciascuno di essi come pensiero singolo e determinato. — Ma la formula l'Essere è nulla non ha senso. — Già, ve l'ho detto: « è una contraddizione; ma questo è ciò che vogliamo; che se non ci fosse contraddizione, non ci sarebbe il motivo dialettico o la scintilla, come dice lo Spaventa, del divenire ».

---

(1) Perhè hanno ragione i geometri di dire impossibile un poliedro le cui facce sieno tutte esagone? Non perchè, dice il V., non si possa pensare un tale poliedro (ossia non perchè, « quelle leggi del pensiero, in virtù delle quali i geometri, col puro discorso. dichiarano assurdo un poliedro astratto con le facce tutte esagone, sono anche leggi del reale oggettivo ») ma perchè « assolutamente impossibile è soltanto la realizzazione d'un progetto, che non sia stato formulato (o lo sia stato con una frase contradditoria »), d'un progetto, insomma, che manca (p. 382). — Ora è chiaro che l'esempio non regge per nessun verso: 1° il poliedro, come ogni entità geometrica, è un'intuizione, e quindi non è realizzabile; 2° altro è una realtà realizzabile sulla base d'un progetto, altro è una realtà metafisica; 3° la realtà non realizzabile perchè manca il progetto, non è assolutamente irrealizzabile, se non si dimostra intrinsecamente impossibile la formulazione del progetto (chè non è assolutamente irrealizzabile il campanile di S. Marco solo perchè io, *hic et nunc*, non saprei formulare il progetto); 4° un progetto intrinsecamente impossibile non è tale di fatto, ossia rispetto al mio pensiero; ma è tale in sè, ossia metafisicamente. — Serrate e sprangate la porta quanto volete: le metafisica troverà sempre la finestra per rientrare, non nella vostra stanza soltanto, ma dentro perfino al vostro cervello.

Nè vale perder la pazienza per così poco, e chiedermi se queste « sono verità da credere, sotto pena del rogo (ideale), o proposizioni mie, che vi sia lecito esaminare ». Esaminate, esaminate; perchè così potreste finire col fare la curiosa scoperta, che un senso pur c'è sotto le m i e f r a s i: e che le vostre, spiritose e belle, come paiono anche a me, e limpide e chiare, quanto volete, non sono che frasi. — Ma, « per esaminarle, m'ingegno prima di ricavarne il senso, poi cercherò se abbiano un valore oggettivo. La prima indagine essendovi riuscita sfavorevole, io vi dichiaro, che n'ho abbastanza ». — Vi contentate di poco, caro professore: forse per urbanità, non certo, si direbbe, per amore del vero; perchè, tenero come siete della vostra logichetta e del principio di contraddizione, come non v'accorgete della petizione di principio onde allegramente imbaldanzite contro le mie povere frasi? Io aspetto che mi proviate perchè una data formula non ha senso nel campo dove io v'invito a discuterla; e voi fate tanta baldoria persuaso che vi basti dichiarare che non ha senso, nessun senso, in nessun luogo, in nessun campo. Appunto questo non vi concedo: e non ve lo concedo non già, mi pare, pel solito difetto di urbanità, — ma perchè ve l'ho già ricordato, non bisogna confondere, come notava anche il Trendelenburg, il p e n s a r e, a cui la mia logica si riferisce, col c o n o s c e r e, a cui si riferisce il vostro (e mio) principio di contraddizione. — « Ma i discorsi che facciamo, voi ed io, per capacitarci a vicenda, son fuori della conoscenza?.... Se voi non siete l'Assoluto di persona,.... che pretesa è la vostra, di non voler applicato alle v o s t r e f r a s i (1) quel princi-

(1) Lo spaziato è del prof. Varisco.

pio di contraddizione, che vale per ogni cosa, fuorchè (secondo voi?) per la sola prima scintilla del divenire? » — Ecco, se non vi foste tanto scaldato, giurerei che non sarebbe sfuggito al vostro acume (e non c'era bisogno nè anche di grande acume), che cotesta pretesa che m'attribuite, io non l'avevo, non l'ho, non potevo averla, non l'ha avuta Hegel, non può averla nessun hegeliano. Che diamine? M'accusate di leggerezza perchè chiamo giochetti certe vostre argomentazioni: ma è forse gravità, è ossequio ai buoni canoni della critica attribuirmi questa sciocca pretesa, e farmi dire quindi che, per capacitarvi di ciò che stimo per vero, mi propongo di tenervi dei discorsi ribelli al principio di contraddizione? No, io non sono da tanto: e volevo dirvi semplicemente, che non le mie frasi, ma solo questo principio: « l'Essere è Nulla », riteneste per superiore al principio di contraddizione. Che se anche la sola enunciazione di tal principio vi sembrasse una frase mia (non potrete però dirla mai uno dei discorsi da me fatti per capacitarvi!), io vi dichiaro candidamente che almeno di questa frase sono innocentissimo come Adamo nell'Eden; e che io, ripetendola, non me la cavo dal mio cervello, ma dal cervello del Pensiero (col *P* maiuscolo), di cui non sono che un indegno rappresentante; proprio di là, donde voi credo ehe avrete cavato il principio di contraddizione: dal cervello di quel Pensiero, che anche voi ammettete, distinguendo la scienza dalle opinioni.

Ma desidero ripetervi ancora una volta una dichiarazione, benchè disperi di farvela accettare per buona. Voi non volete capacitarvi, che l'Essere sia eguale al Non-essere perchè ciò urta contro il principio di contraddizione; ebbene, vi confesso che non me capa-

cito neppur io, e per la stessa ragione di voi: che volete di più? Non se ne capacita neppure chi lo crederebbe?) lo stesso Pensiero (col *P* maiuscolo) che pure l'afferma! Ne volete una prova? La logica di questo pensiero vi dice, che appunto perchè c'è contraddizione tra Essere e Non-essere, non si può restare, non si resta nella identità: Essere = Nulla; ma si procede; e quindi il divenire. Se il Pensiero si acquetasse in quella formula, non si moverebbe, ma resterebbe nella eterna affermazione di essa; laddove nel terzo grado della sua dialettica ei non fa altro che negare quella posizione. E tutto questo, fuori del tempo: prima cioè (logicamente) che il prof. Varisco cominci a pensare e ad esaminare, com'è suo diritto, le mie frasi (1): prima quindi che egli si trovi nella sede propria per protestare iu nome del diritto al possesso stabile della cognizione acquisita.

— Ma, infine, per dimostrare che possono aver ragione, gli hegeliani dovrebbero addurre un esempio

(1) Il Varisco confonde poi due cose ben distinte quando, insistendo sulla inintelligibilità della formula hegeliana, paragona questa formula alla frase: numero dispari divisibile per due. Ora è chiaro che questa proposizione non è accettabile, perchè prima di tutto non è inintelligibile: se rispetto ad essa fossimo come siamo, secondo il prof. Varisco, rispetto alla formula hegeliana, nell'impossibilità di attribuirle un qualunque significato, come faremmo a ritenerla falsa? Altro, dunque, è capire ciò che si dice, altro giudicarlo vero o falso. Medesimamente, la formula hegeliana si potrà, se si potrà, dimostrar falsa, dimostrando il valore assoluto del principio di contraddizione, o meglio provando che l'idea di sviluppo è conciliabile con cotesto principio: ma il poter fare questa dimostrazione, anzi credere di farla o di averla fatta, presuppone l'aver già capito il significato della formula

Sicchè io non avevo tutti i torti di dire un giochetto quella faccenda dello scrivere e poi cancellare e rendere con un frego illeggibile la parola « Essere »: sia pure che l'inventore ne fosse stato il Rosmini (*N. Saggio* § 605). Ma il Rosmini non credeva di servirsene contro Hegel, e polemizzava soltanto contro gli scettici.

di qualcosa, che alla nostra mente risulti contraddittorio, e che insieme abbia un'esistenza qualsiasi non dubitabile (p. 385). — Veramente s' è già parlato, in questa discussione, del moto, della cui esistenza certo non dubita il prof. Varisco nella sua concezione meccanica del mondo. E a chi per intendere l'unità dell'essere e del nulla chiede, oltre la deduzione scientifica dell' unità stessa, qualche esempio concreto, aveva già risposto Hegel stesso, richiamando (*Enciclopedia*, § 88, 3) l' attenzione sui concetti del divenire (*Werden*) e del cominciamento (*Anfang*).

Ma io voglio essere più generoso, sebbene in verità, tutti gli esempi possibili si riducano in fondo ai due addotti da Hegel; e imitare, una volta tanto, quel che fece l' Engels contro il Duhring, per la negazione (1). E tolgo ad esempio una delle tante forme del divenire: l' invecchiare che fa, poniamo, un mantello. Il quale prima è nuovo; e poi, dopo un tempo più o meno lungo, ti piglia un aspetto che ci vuole molta filosofia per continuare ad usarlo.

Or come avviene questa metamorfosi? È forse uno scambio, che un bell'umore t' ha fatto. per rinnovare la sua roba? No, poichè per l' ipotesi il mantello è sempre quel medesimo. Ma intanto non è più quello: è irriconoscibile. Lo stesso mantello non è più lo stesso mantello: contraddizione flagrante, da riuscire intollerabile ad ogni essere razionale che a tutto voglia applicare il suo principio di contraddizione. Il mantello è uno; i suoi stati successivi, con ciascuno dei quali l' essere del mantello s' identifica, sono molteplici; dunque l'uno e i molti sono identici. Ma que-

---

(1) *Herrn Eugen Duhring's Umwälzung der Wissencchaft*, Stuttgart, 1894; parte I, cap. XIII.

sta è la negazione dell'aritmetica (la quale, infatti, è un' astrazione!)

E la sorte del mantello è comune, non credo si possa dubitarne, a quanto per l' universo si squaderna. Il prof. Varisco non ha se non da volgersi attorno, e avrà esempi di contraddizioni tolti dalla realtà quanti ne vuole; perchè tutto attorno a lui si muta in perpetuo, dalla terra che gira e si rigira in sè, al cielo su cui si succedono senza posa albe, meriggi e tramonti; dal suo corpo, in cui con alterna e ininterrotta vicenda nuove cellule si formano e le vecchie spariscono, al suo spirito, che pensando e volendo afferma costantemente un identico io attraverso forme perpetuamente cangianti; e nel fiume della vita non vedrà mai due volte la stessa acqua. Ond'egli dovrebbe piuttosto conchiudere, che non l' identità, ma la contraddizione è la legge della realtà; e che l' identico, il puro identico, non ha luogo se non tra le morte astrazioni dell' intelletto. Dovrebbe dico: perchè una ragione per l' identico c'è pure nella realtà; ed è che la contraddizione presuppone essa stessa l' identità: altrimenti che contraddizione sarebbe? La Spaventa ebbe (come nessun altro hegeliano) la più chiara, la più netta coscienza del problema: che è il problema dell'unità dell'essere e dei suoi stati; da esso Spaventa ripreso e trattato in tre scritti del volume da me pubblicato, ai quali il prof. Varisco non accenna menomamente, nè nel primo nè nel secondo articolo: *Il concetto dell' opposizione e lo spinozismo: Idealismo o realismo?* ed *Esame di un' obbiezione di Teichmüller alla Dialettica hegeliana.*

Negare che la realtà si sottragga al principio di contraddizione; in altri termini, affermare che la realtà sia il regno della pura identità, si potrebbe

soltanto da un punto di vista idealistico (cfr. gli Eleati e Platone stesso); ma non lo può un pensatore come il prof. Varisco, che aborre da ogni forma di idealismo, e pone nella sensazione la misura della realtà. Forse che la sensazione vi dà l'essere, spoglio dei suoi stati, puro da ogni qualità, e tutto chiuso in sè? Il vostro empirismo può esser base d'una critica negativa del principio di contraddizione, non d'una critica negativa della logica hegeliana. Vi parrà strana; ma è così, anche questa volta.

Del resto il prof. Varisco sarebbe stato contento, se io gli avessi dimostrato che lo stesso concetto del moto è contradittorio: laddove egli aveva dimostrato il contrario; e le opposizioni da me fatte alla sua dimostrazione gli son parse « fondate sopra dei nuovi equivoci ». Vediamo un po'.

Riassumo prima la sua dimostrazione, com'è ripetuta nella risposta. *M* (p. es. ciò che in meccanica dicesi un punto materiale) sia in un certo tempo nel punto dello spazio *A*. Alla fine del tempo *t*, sia invece nel punto *B*. Le due proposizioni non sono contradittorie; e la ragione è chiara: perchè *M* è in *A* al principio di *t* e in *B* alla fine di *t*; non è in *A* e in *B*, *sic et sempliciter*. E fin qui tutto va bene. Si congiunga *A* con *B*, mediante la linea continua *l*; e si divida *t* ed *l* in un numero di parti uguali, che può essere infinito; sicchè si abbia una serie di segmenti, aventi tutti l'origine in *A* e il termine nei successivi punti di *l*; e una serie di intervalli, aventi tutta la medesima origine di *t*, e il termine nei suoi diversi istanti successivi. Conclusione: « Suppongo (col medesimo ineccepibile diritto, con cui ho supposto, che *M* fosse rispettivamente in *A* in *B* al principio e alla fine di *t*) suppongo, che, in ciascun istante

di *t*, *M* sia nel corrispondente punto di *l*: E dico di aver ottenuto l'intento; di essere riuscito, quanto alle due proposizioni ammesse prima [*M* è in *A*: *M* è in *B*], a riunirle in un medesimo concetto, a considerarle, come esprimenti due diversi momenti d'un fatto che concepisco (il fatto, qui, è ancora semplicemente pensato); ossia d'aver concepito il movimento di *M* da *A* in *B* ».

Questa è nè più nè meno che la dimostrazione dell'altra volta, alla quale io opposi, che in tutta questa costruzione tutto può esservi, tranne il movimento. « Se *M* », dicevo, e mi ripeto perchè veda ognuno e tocchi con mano i miei equivoci, « se *M* prima è in un punto, poi è in un altro in istanti differenti del tempo, noi avremo diverse posizioni di *M*, ma non il passaggio da una posizione all'altra; e senza il passaggio, quell'*M* che è in *A*, non è quell'*M* che è in *B*: e quindi non c'è il movimento. Insomma non è la serie degli stati diversi che urta il principio di contraddizione; è l'identità attraverso gli stati diversi, che ne fanno oggetti diversi, l'identità dell'uno e dei molti che rende contradittorio il concetto del movimento, come ogni altro concetto di uso metafisico ».

Dove sono annidati questi equivoci, che non riesco a scoprirli? Voi mi date diverse e successive posizioni di *M*, non è vero? Ebbene, sarò inurbano; ma vi confesso schiettamente che a me ciò non basta per costruire il concetto del movimento. — Ma come? voi mi direte: io « penso il m e d e s i m o *M* (ho spiegato anche troppo (1), che ho diritto di considerar *M* come sempre il medesimo) s u c c e s s i v a m e n t e nei di-

(1) Non ha spiegato nient'affatto, a dire il vero, ma *supposto*.

versi punti di *l*; che altro è mai, pensare *M* che percorre *l*?... Volete vedere il passaggio? Essere stato prima in *A*, poi in *B*, non è un essere passato da *A* in *B*? Essere successivamente nei diversi punti di *l*, non è un passare per questi punti? »

No, perchè il passare importa — avevo già avvertito — qualche cosa di più che essere successivamente in punti diversi di una medesima linea continua: perchè essere, non ci vuol molto a capirlo, non è passare; anzi il contrario del passare. Il mio argomento è precisamente quello che al prof. Varisco non pare si possa più mantenere dopo le sue osservazioni (1): il movimento (passaggio) importa l'affermazione e la negazione simultanea dell'essere. E il mio avversario non ha detto una sola parola contro la validità di questo argomento. Il distinguere gl'istanti diversi nei quali *M* si trova rispettivamente nei successivi punti di *l*, mi dà gli elementi cronologici che occorrono oltre gli elementi spaziali nell'idea del tempo: ma non mi dà l'idea del moto. Voi spiccate la testa dal tronco, poi gli arti superiori, e poi gl'inferiori; e ogni parte tagliate e tagliuzzate fino agli ultimi elementi anatomici: e alla fine mi dite: ecco l'organismo animale. Ma che organismo è cotesto, se me l'avete distrutto alla prima coltellata! Io cercavo la vita dell'organismo; e voi con miserabile scempio *(horribile dictu!)* mi mettete innanzi le sparse membra. Ebbene, rimettetele insieme e fatele cam-

(1) « Il fatto sta, che per dimostrare essere contradittoria la nozione di moto, sempre s'era tenuto un discorso ben diverso ecc. » (pag. 387). E più sotto: « Si cerca di presentare la difficoltà sotto una forma nuova: segno manifesto, che la vecchia non soddisfa più: ma la difficoltà, sotto la forma nuova, manca del tutto di precisione, si riduce in ultimo a dire: non ammetto la vostra spiegazione, perchè, se l'ammettessi, dovrei confessare che il concetto del moto non è contradittorio ».

minare! — Ma voi volete vedere la vita? — No, io non dicevo che fosse possibile vedere anche la vita; ma voi, scomponendo tutto il corpo nelle sue parti, mi promettevate di farmi veder tutto. E tutto, infatti, mi avete fatto vedere il visibile; ma quello che già vi predicevo non mi avreste col vostro coltello mostrato, quello no; non solo non me l'avete mostrato, ma l'avete distrutto.

— Sì, è vero, la mia analisi dell'idea del movimento lascia qualche oscurità: ma solo relativamente alla origine di questa idea e alla sua applicabilità del reale. Cioè, io ho spiegato che il contenuto dell'idea non implica nessuna contraddizione; ma restano due questioni ben distinte: come e perchè dalla percezione di *M* nei vari punti di *l* ne' vari istanti di *t*, io arguisco il passaggio da un punto all'altro e come e perchè ne arguisco che il passaggio è realmente avvenuto. — Dunque, diss' io già nel mio articolo, ammettete, a quel che pare, anche voi che la vostra analisi spieghi tutto all'infuori del passaggio?

— Certo: il passaggio reale io non posso cavarlo altronde che dalla percezione del movimento. — E in quest' uscita dimostraste di confondere, come pure notai, una questione critica con una questione genetico-psicologica; perchè noi qui non vogliamo nè volevamo sapere la storia del processo psicologico per cui si giunge alla concezione del movimento; ma ci proponiamo e ci proponevamo di determinarne il contenuto, e di farne la critica; alla quale quella notizia storica giova tanto, quanto giovano al razionalista le testimonianze storiche nella questione dei miracoli. Infatti, che vale a voi la dottrina che « se non avessimo percepito niun movimento, ce ne mancherebbe

anche la rappresentazione? » Ammessa questa dottrino per vera, resta sempre a vedere come in questa rappresentazione o concetto che sia, venutoci dalla esperienza, stiano insieme in buona armonia l'essere e la sua negazione.

Ora queste obbiezioni saranno, come mi rimprovera il prof. Varisco, « affatto fuori di proposito; » ma a me non pare; nè l'egregio contradittore lo dimostra; e però mi permetto di ritenerle per giustissime e appropriatissime fino a prova contraria. Io a questo proposito ricordai, accennando all'ormai sopita questione dibattutasi tra i sostenitori della psicologia nativista e i sostenitori della genetica, che le ricerche psicologiche non hanno che vedere con la critica della conoscenza, e però dovrebbe smettersi ormai il pregiudizio, che Kant possa esser corretto o compiuto con la psicologia. E il prof. Varisco mi tira fuori una proposizione dell'Ardigò, nella quale è detto, che nella *Critica della Ragion Pura* « trattandosi dell'analisi del fatto conoscitivo, non si fa che della psicolagia ». Dove il termine evidentemente ha un significato più ampio di quello attribuitogli dal Varisco (1); ma, se così non fosse, com' è probabile che nelle opere dell'Ardigò il prof. Varisco riesca di trovare non una ma cento proposizioni che dicano quello ch'ei vuole, che potrebbe inferirne? — La mia opinione non è tanto solitaria. — Oh, pur troppo; ma il numero di quelli che tengono per vera una opinione in una scienza *paucis contenta iudicibus,* com'è la filosofia, è

(1) È curioso che il prof. Varisco ogni volta che s'avvenga a parlare di Kant, non sappia fare a meno dell' interpetri e delle autorità. Ed ecco che in *Scienza e opinioni*, Nota 32, pag. 648, dichiara che i libri di Kant sono d'una lettura difficile, e che egli senza la guida del Cantoni l'avrebbe molte volte fraintesi.

sempre o quasi sempre in ragion inversa della sua verità. E sia detto con tutto l'ossequio all' ingegno del prof. Ardigò; non in questo soltanto il suo pensiero è fuorviato da un pregiudizio.

Ma ora ho finito. Il prof. Varisco ha voluto difendere dalle mie critiche il suo empirismo: ma a me non giova ora ribattere le sue osservazioni (1), stimando che le cose dette l'altra volta si reggano abbastanza da sè anche dopo la risposta del prof. Varisco. Voglio solo dichiarare, che contrapponendo il suo empirismo alla filosofia, io non ho voluto giudicare tutto l'empirismo; nè quindi mi son sognato di negare ogni valore, anche storico, a ogni forma di empirismo. Sicchè era proprio inutile che il prof. Varisco mi rammentasse che « Kant, ch'è padre di Hegel, è figlio di Hume » (Hegel, dunque, nipote di Hume; va bene?). Il mio giudizio è aspro, e mi rincresce di sentire il dovere di esprimerlo; ma non è ingiusto. E vi tornerò su, per provarlo meglio, in un esame che della principale opera del prof. Varisco ho fatto in una lunga recensione, già scritta da due mesi, e che uscirà prossimamente in una rivista napoletana.

In quanto alla dichiarazione soggiunta infine della sua risposta, ch'egli non abbia creduto con le osservazioni mosse alle dottrine dello Spaventa di negare a questo scrittore ogni merito, dirò francamente che il prof. Varisco poteva risparmiarsela, perchè, per parecchie ragioni, non ce n'era proprio il bisogno. Che non potesse mirare a canzonare, gli dichiaro io

---

(1) Avverto soltanto il prof. Varisco che io tengo più di lui per soggettivo l'atto di giudicare. Ma bisogna intendersi sul valore della soggettività. Vedi il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898; dove la questione è a lungo trattata.

che non n'era venuto punto il sospetto, perchè già mi sarebbe parso di fargli troppo gran torto. Che, se avesse voluto, avrebbe potuto rilevare negli *Scritti filosofici* da me raccolti non pochi passi che gli avrebbero dato un giuoco mirabile, non lo credo davvero; e l'esempio cui accenna, non deporrebbe favorevolmdnte nè pel suo spirito, nè pel suo buon gusto (1).

Napoli, 2 novembre 1902.

(1) Si confronti la pag. 398 citata dal Varisco, e si giudichi.

V.

SCIENZA E OPINIONI

Il problema discusso dal prof. Varisco è quello dell'esistenza del soprannaturale: « il più vasto », egli dice, « il più complicato e il più appassionato di tutti i problemi ». E il principio della sua discussione è in una distinzione su cui l'autore torna ad insistere ad ogni piè sospinto; la distinzione « tra ciò che è vero, e ciò che consta ». Una distinzione, che illustra con gran copia di esempi, difende con calorosa eloquenza e dichiara sempre evidente, netta, ovvia, che la dovrebbe vedere chiunque; e che rimane tuttavia — bisogna pur dirlo — il concetto più oscuro fra quanti ne sono esposti o accennati nel libro.

Ecco un esempio: « Un cattolico non dubita di nessun articolo di fede; ma per alcuni, riconosce che la sua notizia e la sua certezza hanno a fondamento la rivelazione sola, che la loro verità umanamente non è dimostrabile, non consta. Valgan d'esempio i dogmi della risurrezione della carne, dell'immacolata concezione, dell'infallibilità del papa. Perchè dero-

gherebbe alla sua fede, riconoscendo, per esempio, che il semplice discorso razionale non conclude l'esistenza di Dio, o conclude la sua non esistenza? » (1).

Certo, la distinzione è già fatta, quando s'è distinto fede e discorso razionale; perchè se si distinguono, il contenuto dell'una non può coincidere col contenuto dell'altro; e quello che apparisce ed è sostanzialmente lo stesso contenuto, se è contenuto della fede, è un contenuto, se del discorso naturale, è un altro contenuto: la forma diversa trasforma il contenuto in sè identico. Ma, fatta la distinzione, bisogna riconoscere che essa non può aver luogo in una medesima coscienza; perchè una coscienza ha un dato contenuto; e solo all'ingrosso si può dire che fede e scienza si trovino in pace o in guerra in una medesima coscienza. Può darsi infatti che un cattolico filosofando concluda, poniamo pure, contro l'esistenza di Dio, e rifiuti poi, per la forza della fede che gli si ribella nell'anima, i risultati del suo filosofare; ma qui c'è un prima e un poi, ci sono due momenti diversi, e veramente due coscienze, due persone; una delle quali vien filosofando trasportata dall'impeto della ragione, l'altra chiude gli orecchi alla voce di questa, e si raccoglie trepidante e stanca nella rocca della sua fede. Come confondere in una queste due coscienze?

E se non si possono confondere, è lecito domandare: mettendosi a filosofare, scrivendo un libro di filosofia, quale di codeste coscienze dev'esser la nostra? Alla quale domanda la risposta è così sicura, che non è lecito nemmeno enunciarla. L'errore deriva da ciò, che, parlandosi di verità e di ragione, di oggetto

(1) B. Varisco, *Scienza e opinioni*, Roma, MCMI, p. 5.

e di soggetto, non si bada che nella scienza non si può parlare della mia o della tua, in generale della nostra ragione o del nostro soggetto; ma si deve assolutamente intendere la ragione in sè, il soggetto in sè. — Ma cotesta non è la ragione reale! — Questo, a parer mio è l'errore, in cui incorrono oggi moltissimi, e che bisogna evitare per orientarsi in filosofia. Nella scienza, piaccia o non piaccia, non si può discorrere, se non di concetti; e uno dei caratteri essenziali del concetto è quello che Aristotele diceva, più di duemila anni fa, il καθ' αὑτό; appunto l'in sè. Che Tizio cattolico è pur filosofo creda di essere insieme *hic et nunc* e cattolico e filosofo, passi: ma il credere erroneo di Tizio non può valere contro la filosofia dello spirito, che distingue nettamente la fede dalla scienza, e questa ripone in un grado superiore a quella; ossia la vita di questa subordina alla morte di quella. Prendiamo il caso più sfavorevole, quello della Scolastica, che non è giammai ben morta. Per essa la filosofia è un' *ancilla theologiae*, come tutte le altre figlie dell'umano cervello. Or bene, anche in questo caso la vera sovrana non è la filosofia la quale assegna le ragioni legittime di cotesta servitù? Infatti la ragione non si sottomette di fatto alla fede, se non perchè si persuade che deve sottomettersi; e in questa persuasione, essa giudica la fede, e si pone perciò al di sopra di essa: e la sottomissione non dura, se non dura la persuasione, e con questa quel giudizio, e quella superiorità. Perfino il *credo quia absurdum* non è uno slancio di fede, anzi un sottilissimo ragionamento. — Ma poi, mette conto pensare a dimostrare la superiorità della ragione contro un libro di filosofia sulla questione del soprannaturale, quando l'autore dichiara candida-

mente, fin dalle prime pagine, d'essere « profondamente persuaso, che il sentimento del soprannaturale abbia un valore oggettivo ? » (p. 8). Se la ragione non fosse qualche cosa di più e di meglio della fede o del sentimento che voglia dirsi, è ovvio che l'autore si sarebbe tenuto pago del suo sentimento, e non si sarebbe affaticato a filosofare.

In verità, non si direbbe che l'autore disconosca la superiorità della ragione. « Posto », egli dice dopo l'esempio di quel povero cattolico, « posto che la ragione conducesse a escludere il soprannaturale, ciò potrebbe dipendere dall' insufficienza dei dati su cui essa lavora, e dei mezzi che mette in opera ». Le quali parole, se non erro, farebbero credere che non per ragioni di fede, ma per motivi razionali si possa talvolta mettere in quarantena le conclusioni della ragione. Ma, anche qui, che sorta di ragione sia questa di cui ci parla l'autore si stenta molto a capirlo. Egli dice prima: « Se la ragione conducesse »; ma poi soggiunge: « ciò potrebbe dipendere dall'insufficienza dei dati e dei mezzi »; e lo soggiunge certo in nome della ragione. Sicchè, conduce o non conduce? Io direi che non conduce, se finisce nel sospetto che i dati e i mezzi di cui dispone siano insufficienti: perchè con questo sospetto si resta a mezza via. E se non conduce, l'ipotesi (se... conducesse ecc.) non regge.

Il Varisco forse dirà che conduce e non conduce: che l'affermazione del condurre o meno è un'opinione, poichè non può tradursi in un sapere certo. E allora risorge la domanda sott'altra forma: è un'opinione per chi? Per la ragione che conduce, o per quella che non conduce? Per la prima certo no: e per essa

quindi non può valere il sospetto di quella insufficienza; è un'opinione per la seconda: ma per questa, come sopra, l' ipotesi non regge, perchè questa non conduce ad escludere il soprannaturale.

Se non che qui la questione è più grave: se quando la ragione conclude, non s'hanno da accettare le sue conclusioni per sospetto che s'abbia (fondato o no, non importa) della insufficienza dei dati e dei mezzi di cui quella dispone, la vera conclusione è che la filosofia è una vana ciancia, o meglio che non c'è filosofia; perchè la filosofia è costituita, mi pare, di conclusioni razionali. Ma se la filosofia è una ciancia, se non c'è nessuna filosofia, perchè si scrivono libri di filosofia?

E che? ci replica l'autore. « Rinunziare a risolvere [cotesto problema del soprannaturale] secondo l'assoluta verità non deve significare che si rinunzii a discuterlo, a pensarci. Rinunziare di fatto a pensarci è impossibile per un uomo di mente sana, che abbia una volontà » (1). Tutt'altro, direi! Un uomo che discute, e pensa a un problema alla cui soluzione secondo l'assoluta verità ha già rinunziato, non è nè di mente sana, nè di saldo volere. Sana piuttosto mi parrebbe la mente che rinunzia ai problemi insolubili, o che le sembrino tali, e saldo volere è quello che si determina a seconda della mente e persevera nelle sue determinazioni malgrado le tentazioni del sentimento e le allettative di ciò che apparisce misterioso.

Ma insomma, « la distinzione tra ciò che è o può esser vero, e ciò che consta, ha un valore che di fatto s'impone a quelli stessi che la negano in teoria, dap-

(1) Pag. 5.

pertutto dove ci sian dispareri; tanto più in materia di fede ». La fede non è soltanto « una ferma credenza nella verità di certe preposizione metafisiche o storiche... Ciò che propriamente la costituisce, è il sentimento d'una particolar unione con Dio, il vivere l'uomo sotto l'impressione della parola divina ch'egli sente risuonare dentro di sè... La notizia, che per fede si ha d'un ordine soprannaturale, non è in ultimo giustificata se non dal sentimento vivo e potente per mezzo del quale il detto ordine diviene un elemento della nostra vita intima ». Quindi la famosa distinzione; la quale allora soltanto potrebbe svanire, quando « il sentimento fosse traducibile con esattezza in termini di conoscenza teoretica »; laddove « i motivi, per i quali io credo al soprannaturale, a me non è riuscito di tradurli in argomenti discutibili e adducibili ».

E su questo punto del sentimento torna spesso l'autore molto volentieri; ma a me sembra s'avvolga in un equivoco, che non è, a dir vero, infrequente. Che cosa è il sentimento, in quanto si distingue dalla conoscenza teoretica? Esso non è altro che la pura emozionalità: e l'autore pare che ne convenga. Ora come può concepirsi che la pura e semplice emozionalità possa, come tale, costituire un argomento di fede? Certo, si adopera comunemente la frase: ragioni di sentimento, e simili, per indicare un fondamento di credenza, che non è razionale; ma nel linguaggio ordinario non si va tanto pel sottile; poichè, si sa, il linguaggio è un prodotto della fantasia, non della riflessione. Ma sta per le più elementari conoscenze di psicologia, che l'emozione può essere effetto, non causa d'uno stato teoretico. Può una data emozione tenerci avvinti più strettamente

a un certo stato teoretico; ma perchè ciò sia, occorre che questo stato teoretico sia tale da determinare siffattamente la nostra emozionalità. Sicchè, in ultima analisi, è sempre uno stato teoretico dello spirito che determina la nostra coscienza (1). Non soltanto «nelle relazioni tra uomo e uomo», come vuole l'autore (p. 8), avviene che abbiano corso le sole monete di conio razionale; ma anche nelle relazioni dell'uomo con se medesimo. E forse, del resto, l'uomo può avere con l'uomo relazioni diverse che con se stesso? Se egli ha relazioni con altri, le ha perché in altri ritrova se stesso.

E qui cade in taglio un'altra osservazione, che potrebbe non essere inutile contro certi pregiudizi correnti. Spesso l'Autore par mosso ad insistere sulla distinzione del vero e ciò che consta da un interesse puramente eristico: perchè nota a più riprese che la distinzione gioverebbe alla discussione, alla disputa, portandovi la sincerità, e tant'altre belle cose. Ora, per quanto sia da desiderarsi e da promuoversi l'umana concordia, direi poi che non c'è ragione che il filosofo debba troppo preoccuparsi del prolungarsi delle umane dispute, e delle difficoltà pressochè talora insormontabili che egli è per incontrare nel cercar di convincere della verità, o di quella che gli par tale, i suoi simili. L'interesse del filosofo non è

(1) «Vi son degli uomini, in cui la forza dell'intimo sentimento è tanta e tale, che le sue manifestazioni ne diventano quasi un'immediata rivelazione. Ma questi uomini non fanno opera di scienza. Uno, e dei più grandi, è stato S. Paolo. Ora, S. Paolo non ha dimostrato il cristianesimo, l'ha soltanto predicato» (pag. 560). — È una verità molto approssimativa anche questa: dato e non concesso che S. Paolo non *dimostrasse*, in nessun modo, il cristianesimo, bisogna però riconoscere, ch'ei predicando non poteva predicare un sentimento, bensì necessariamente certe determinate *nozioni*, un dato contenuto teoretico, in relazione a un certo sentimento. L'arte stessa è anch'essa teoria.

l'accordo universale di tutte le menti in una filosofia — che sarebbe una bella utopia, ma utopia; bensì la ricerca diretta e senza secondi fini della verità. Egli affisa in questa l'occhio della mente, e di null'altro gli cale. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae!* L'oggetto suo permane, e in lui rimane lo stesso interesse di scrutarlo. Una filosofia non è vera perchè è accettata da più individui che un'altra; ma è vera, se è tale, perchè è tale. — Ma l'individuo si può ingannare, si può illudere, si può rompere il collo. — E lasciamo che se lo rompa; certo è, che quella stessa ragione che lo ha trascinato all'errore, è la gran correttrice di tutti gli errori e la sola attività dell'universo che sia in grado di costruire la verità. Un solo uomo può aver ragione contro tutto il genere umano; e disgraziato quel filosofo che aspettasse a persuadere il prossimo prima di persuadersi lui della verità che discopre!

Il nostro autore ondeggia senza un criterio preciso e fisso tra il concetto della verità che è tale in sè e il concetto della verità perchè s'accorda col pensiero della maggioranza. E così talvolta parla di ciò che consta, ossia di ciò che per lui sarebbe la verità scientifica, mediata, la verità vera insomma, come di ciò che è sistemato razionalmente, di ciò che è dimostrabile e così via; tal'altra riduce ciò che consta a ciò che si può persuadere agli altri. Ma venuto alle strette, quando si tratta di risolvere il problema: posto da parte ciò che può esser vero ma non si può dimostrare, quali sono le conoscenze che constano? — dichiara che solo nella scienza si trova «tutto, e libero da ogni dubbiezza, da ogni varietà d'interpretazione, quello che consta,

ed è ammesso come tale da ognuno indistintamente » (p. 15); e s'affretta tosto ad avvertire, che per scienza non « s' intende senz'altro ciò che è affermato, anche risolutamente, da qualunque scienziato, anche nel campo ristretto de' suoi studi speciali», perchè ognuno è soggetto a sbagliare; « il criterio in base al quale una proposizione si ritiene acquisita alla scienza, è la sua permanenza, la sua resistenza alla critica ». Quindi consta solo ciò che supera la prova del tempo e della critica! (1).

Ora io non vorrei se non lodare un libro che è costato tante oneste fatiche e dimostra certamente una cultura e un acume non comuni. Ma non posso tacere, che provo un vivo senso di meraviglia incresciosa nel leggere in un libro di filosofia così strane proposizioni; nel sentirmi ripetere con più o men chiaro latino che la verità, anch'essa, si decide a colpi di maggioranza. O santa aristocrazia dello spirito, come volgono tristi tempi per te, poichè è perduto generalmente il senso del giusto orgoglio e della sana fiducia del pensiero in se stesso!

Ci si appella alla scienza; e non se ne vuol riconoscere il valore. Perchè, che scienza è quella la quale non si autorizza da sè, e deve aspettare... Ma, d'altra parte, aspettare che? Il tempo, non come tempo, ma come riflessione scientifica; e la critica, non come controllo di questa riflessione, ma questa riflessione stessa. Se l'autore l'intendesse così, non direbbe scienza solo quella che resiste alla prova del tempo e della critica, ma semplicemente — la scienza. Egli invece intende il tempo e la critica come il cospirare delle

(1) Cfr. tutto il § 8.

menti singole, il cui numero cresce col tempo e l'ingrossare delle dispute, nel riconoscimento di una proposizione scientifica: facendo quindi dipendere la consistenza e la solidità di questa dal numero degli aderenti; che è un cercare un criterio del vero fuori del vero, e fuori della scienza i fondamenti della sua probabilità: negare cioè l'autonomia e il valore della scienza.

Il più curioso è, che dopo aver posto come criterio del constare la resistenza al tempo e alla critica, il Varisco, fermo nel non volere proporre se non ciò che consta, costruisce una filosofia naturale, una psicologia e una teoria della conoscenza; e, giunto al termine dell'opera, è costretto a riconoscere la discutibilità di alcune, almeno se non di tutte le dottrine di cui s'è valso nella sua costruzione; e, lasciamo la discutibilità, contro la quale anche nel capitolo che intitola: « Conclusione », egli cerca di premunirsi tornando a difendere l'opera propria; ma, quel che è più, in questo capitolo e in tutti gli altri, riconosce che le dottrine esposte sono sue dottrine, almeno nella loro sistemazione generale; che talune sono architettate proprio da lui e, come si dice, del tutto originali. È un merito certamente codesto, che non tutti gli scrittori possono arrogarsi: ma è poi un merito pel Varisco, che non vuol saperne di ciò che può esser vero, risoluto di non tenersi se non a ciò che consta, ossia che non è un prodotto della ragione individuale (è del Varisco l'unione di questo aggettivo con questo nome), ma ha trionfato del tempo e della critica, ed è riconosciuto da tutti per vero? Non bisogna, certo, pretendere l'impossibile: la ragione non può rinunziare a quello che le par vero per tema di non trovar tutti consenzienti

o per debito che si attribuisca di dover aspettare la approvazione dei secoli; ma bisogna non trovare a ridire contro ciò che gli altri han sempre fatto obbedendo necessariamente alle esigenze proprie della ragione, protestando che l'opera nostra seguirà nuovo stile, e che di quella che parrà verità alla nostra ragione, questa non s'impaccerà, solo contenta al sapere positivo, in cui tutti convengono. Non è peccato affidarsi alla ragione, dopo averla rinnegata; ma peccato è rinnegarla, e prima d'affidarcisi e dopo, con una tenacia veramente meravigliosa. Sono più di seicento pagine fitte dettate con questa vana e pur ferrea pretesa.

Ma basti del principio — del quale ci siam fermati a discutere con una certa ampiezza per l'importanza fondamentale che esso ha nel pensiero dell'autore. Veniamo alla dottrina. Della quale non ci è dato ora di esaminare a parte a parte le singole teorie; ma diremo tanto che basti a intendere ed apprezzare nelle linee generali il pensiero dell'autore: di quel pensiero, che per lui è scienza, in contrapposto ad ogni altro pensiero da considerarsi invece come un insieme di opinioni.

Il mondo è un assoluto meccanismo, « escludente il divino sotto qualunque forma; cioè senza causa esterna, senza ragione trascendente nè immanente, senza finalità » (p. 555). — Il concetto non è nuovo; ma non è stato mai senza vivo contrasto. Come si giustifica? Nella filosofia naturale, a cui è consacrata tutta la prima parte di quest'opera, si tratta dello spazio e del tempo, del concetto dell'infinito, dei principii della meccanica, della forza, dell'energia, della formazione del sistema solare, e si traccia un'idea

sommaria dell' universo e delle leggi fondamentali della natura. Dalle teorie relative dovrebbe risultare che la natura è filosoficamente intelligibile col solo concetto del meccanismo. E il Varisco dice che risulta: a noi, francamente, non pare.

Come dobbiamo concepire la natura? Tra dati certi o dimostrabili e ipotesi che paiono irrefragabili, l'autore descrive così il mondo naturale. Lo spazio e il tempo non sono due forme dello spirito, ma due caratteri della realtà. Lo spazio è a tre dimensioni (le supposizioni della geometria dello spazio a *n* dimensioni hanno un valore astratto, puro, d'interesse esclusivamente analitico, ma sono destituite di ogni valore oggettivo); è omogeneo, ossia a curvatura costante, sì da ammettere il movimento senza deformazione dei corpi rigidi; ed è euclideo, onde la retta è infinita. Il tempo, del pari, è omogeneo. Queste nozioni e quelle astratte di moto, di velocità, di corpo e di forza, sono i dati da cui il nostro filosofo si rifà per costruire la meccanica. Concetti presupposti, non dedotti. Ma si può dire che si costruisca una filosofia naturale, senza nè anche discutere cotesti concetti? Perchè bisogna distinguer bene la scienza della meccanica dalla filosofia o interpretazione meccanica della natura. L'una è una costruzione matematica, di valore ipotetico, che assume dati e postulati, di cui non le è d' uopo render ragione altrimenti che mostrandone la fecondità deduttiva. L'altra o è qualche cosa di diverso, o non ha ragion d' essere e tanto meno di essere dedotta. Ora il Varisco, fermo sempre nel proposito di non mettere innanzi se non quel che consta, il sapere positivo, non pare voglia fare nessuna distinzione tra scienza o filosofia della natura; e quindi sta in fatto, che in

questa parte ci sarà tutta la scienza desiderabile, ma di filosofia nè anche l'odore.

La filosofia della natura, come ogni altra parte della filosofia, è una scienza speculativa, un'elaborazione di concetti, per dirla con Herbart. Se la ordinaria scienza naturale ci dà concetti, la filosofia incomincia quando questi concetti son dati, e si hanno da rendere logicamente pensabili; ossia da rappresentazioni, ch'essi sono sostanzialmente, sono da trasformare in concetti. Tenersi a quelle prime rappresentazioni, che non costituiscono, in fondo, se non una descrizione più o meno continua e coerente del mondo naturale, è negare il momento superiore dello spirito scientifico, che è insieme negazione e giustificazione di quello a cui le dette rappresentazioni appartengono. Con ciò stesso è detto, che la vera filosofia naturale non è l'opposto della scienza, per ciò che questa è sperimentale e quella è a priori; l'una si fonda sul fatto debitamente sperimentato e l'altra muove arbitrariamente da entità puramente razionali non aventi alcuna attinenza con l'immediata realtà. Non che siano mancati o manchino tentativi in questo senso; ma non bisogna mai gettare il bagno con tutto il bambino. Certo, una filosofia della natura non è possibile senza ammettere un a priori; ma altro è dire che è a priori la natura, altro dire che è a priori la filosofia che ha per oggetto la natura. Vero è che se la natura è a priori, anche la filosofia è a priori: ma la filosofia fatta, non la filosofia *in fieri*, la quale senza cognizione sperimentale manca perfino dell'oggetto, e non ha perciò nè anche l'occasione di sorgere. Ond'è, al postutto, che le abborrite concezioni a priori possono essere state in ogni tempo fondate sopra un'insufficiente quantità di osservazioni

di fatto, ma non proprio campate in aria, tra cielo e terra.

Pensa l'autore che la natura sia a priori, ossia originariamente determinata? Non parrebbe dal fatto stesso che riduce la filosofia alla scienza della natura. Intanto ammette che la forma originaria della materia sia l'etere, composto di corpuscoli « non soggetti ad alcuna forza, bensì animati da certe velocità, e operanti gli uni sugli altri per mezzo delle loro collisioni »; ciascun corpuscolo « rigorosamente continuo, esteso, ma non composto di parti effettivamente separate nè separabili, impenetrabile e indeformabile »; comportantesi come un corpo elastico per modo che « niuna collisione altera la somma delle forze vive e delle quantità di moto » (1). Gli elementi dell'etere possono essere sciolti, o variamente aggruppati: sciolti si dicono se « si muovono press'a poco in tutte le direzioni possibili, press'a poco in ugual numero in ciascuna direzione, a un di presso come le molecole in una massa gassosa »; e costituiscono l'etere libero. « Un certo numero di particelle (2) eteree si dicono aggruppate, quando, oltre ad avere certi moti relativi le une rispetto alle altre, hanno inoltre dei movimenti comuni, per conto dei quali il loro complesso si sposta come un corpo solo », o risentono insieme una pressione complessiva dalle particelle disgregate circostanti. Questi gruppi costituiscono gli atomi della materia ponderabile. « I gruppi più vasti, determinati da ciò che vi è di comune nell'azione dell'etere su due atomi qua-

(1) Pag. 163.

(2) Termine adoperato dall'autore per designare i corpuscoli costitutivi dell'etere.

lunque, ossia della gravitazione, sono i corpi celesti » (1). Le specie chimiche in ultima analisi non sarebbero permanenze assolute; non distinguendosi se non pel numero delle particelle aggruppate e per la forma dell'aggruppamento, derivanti l'uno e l'altra dalle condizioni fondamentali dell' etere libero; notando bensì che il più piccolo atomo (p. e. un atomo d'idrogeno) costerà d'un numero grandissimo di particelle, per lo meno d'alcuni milioni; numero sul quale la perdita o l'aggiunta di alcune centinaia o migliaia non produrrà tale variazione che l'atomo possa apparire mutato ai nostri mezzi di osservazione; superiori disgregazioni sarebbero possibili — e muterebbero l'atomo specificamente — se non ci fosse una costanza media nelle condizioni fondamentali dell'etere libero (§ 56). Non bisogna credere in un'assoluta costanza di coteste condizioni. La distribuzione dell' etere libero è modificata pel fatto stesso della materia ponderabile che vi si trova; senza dire di fenomeni indipendenti dalla materia ponderabile, che pure accadono nell' etere libero — come le onde luminose ed elettriche — e concorrono anch'essi a far variare le condizioni dell'etere. Ora, alcune variazioni possono non modificare essenzialmente quel movimento etereo, che determina le specie chimiche e la legge di gravitazione. « Ma è presumibile, che le più di quelle variazioni nell'etere non siano senza influenza sulle specie chimiche e sulla gravitazione » (2). Tale influenza tuttavia è trascurabile, perchè le variazioni sono di piccola entità, di assai breve durata e non s' estendono, in un dato senso, se non

(1) Pagg. 185-7.
(2) Pag. 191

per breve spazio. Ma non è presumibile che questa stessa costanza media durerà in perpetuo; perchè la massa eterea non è deformabile. Il movimento centrifugo (1) delle particelle poste alla superficie della massa produrrà necessariamente una progressiva dilatazione di questa fino al punto da non lasciar più sussistere materia ponderabile; e prima che ciò avvenga, s'intende che le sue condizioni « si saranno così profondamente mutate, da produrre così in questa materia, come nelle leggi delle azioni reciproche tra le sue varie parti, delle variazioni profonde e sempre crescenti ». — Dobbiamo dunque concludere, che nè le forze proprie della materia ponderabile — attrazione molecolare, affinità, gravitazione — sono permanenti; anzi, benchè per un certo tempo possano oscillare intorno a una media, così da parere assolutamente fisse, la media stessa va a poco a poco mutando, fino a diventare diversissima; di mano in mano che la massa si va accostando sempre più a quel grado di dispersione, che renda impossibili i fenomeni che ora vi s'osservano. Il qual grado di dispersione non sarà uno stato ultimo della massa. Questa si andrà disperdendo senza fine (se è sola) in uno spazio sempre più grande; le minime distanze tra due particelle andranno continuamente crescendo all'infinito, e gli urti reciproci facendosi sempre più rari. La materia e l'energia della massa rimarranno sempre costanti, non variando mai nè il numero delle particelle, nè la somma delle loro quantità di moto

(1) Forse questo termine non coglie il vero concetto dell'A., il quale parla del moto delle particelle poste alla superficie di una massa eterea « che in un dato istante possiedono delle velocità diretto verso l'esterno »; le quali « si moveranno in quella direzione, allontanandosi dalle più interne » (p. 192).

e delle loro forze vive; ma l'accadere, la produzione di fenomeni nuovi, s'andrà facendo sempre più raro, e sempre più semplice all'infinito (1). E così il mondo si dissiperà. Quando? C'è tempo: passeranno milioni di anni; ma il fatto avverrà di qui a un numero finito di anni, che possiamo dire *n*; e si deve pur di necessità ammettere un numero finito *m* di anni da che la disgregazione della materia ponderabile è cominciata (*m* e *n* numeri determinati in sè, per noi indeterminabili). Ma una massa eterea isolata è sempre in via di disgregarsi; e però bisogna dire che l'esistenza del mondo dura solo da *m* anni.

Ma *m* anni or sono, come dobbiamo pensare che cominciasse l'esistenza della massa eterea? Si può concepire un altro fatto naturale, a cui riferire l'origine della massa eterea? O non si deve qui, inevitabilmente, ricorrere alla spiegazione soprannaturale? Si dovrebbe, se non fosse dato di concepire se non come unica la massa eterea a cui apparteniamo; ma si può supporre che non vi sia una sola massa, anzi un'infinità di masse disseminate nell'immensità dello spazio a distanze anche maggiori, rispetto alle loro dimensioni, che non sieno le distanze intersiderali, in confronto delle dimensioni delle stelle; ciascuna massa (indipendentemente dai moti relativi delle sue particelle) movendosi in linea retta con velocità costante. « La fine d'una massa non è più allora il suo disgregarsi, fino a rendere impossibile qualunque fatto, all'infuori del moto rettilineo uniforme di ciascuna particella. Infatti, il disgregarsi d'una massa trova allora necessariamente un limite nel disgregarsi di altre; gli elementi di una, nell'allontanarsi tra loro, vengono

(1) Pagg. 192-3.

ad accostarsi a quelli di altre, dando luogo così a nuovi urti, a nuove composizioni di moti e alla formazione di nuove masse » (1). Tutto ciò nello spazio vuoto e per mera virtù dei movimenti attuali. Si capisce che le condizioni fondamentali riusciranno in generale differentissime da una massa a un'altra, e anche molte volte diverse nelle diverse parti d'una massa medesima. Sempre però e dappertutto variabili. L'universo, oltrechè infinito per l'estensione e per il numero degli elementi, ha dunque un'intrinseca varietà infinita, infinitamente più complessa di quella che noi osserviamo nel nostro sistema siderale. Perchè esso non è soltanto, come il nostro sistema siderale apparisce, il teatro d'un accadere, multiforme bensì, ma pur condizionato a certe specie di materialità ponderabili e a certe leggi determinate nelle forze operanti tra queste; ma saranno in esso infinitamente varie e sempre mutabili, benchè in generale lentissimamente mutabili, e le specie ponderabili e le leggi; non essendovi di permanente che gli elementi eterei, e la somma così delle quantità di moto che delle forze vive » (2).

Queste sono le vere, le sole leggi dell'accadere nel mondo materiale: la legge dell'assoluta permanenza di ogni particella elementare o della materia, e la legge della permanenza dell'energia. Queste leggi però sono vere, come tutte le altre leggi naturali valide in date circostanze variabili di spazio e tempo, in quanto si considerano come semplici espressioni di questi fatti. » Ma se si crede vederci un elemento distinto e diverso dai fatti, che

(1) Pag. 196.
(2) Pag. 196.

s'imponga ai fatti e li determini *ab extra*, sono meramente illusorie; e il concepire in questo modo, ipostatizzando quelle che sono semplicemente delle nostre espressioni, non è che un effetto della nostra ignoranza delle cause dei fatti, o delle cause delle cause, combinata con una tendenza residua a mitologizzare » (1). Bisogna guardarsi dal mettere in relazione la legge naturale con leggi estranee al campo della scienza della filosofia naturale, per non essere trascinato a fare d'una legge fisica una specie di decreto divino. « Leggi nel senso che riceve questo termine, quand'è applicato a fatti sociali e morali; leggi che valgono per sè, quantunque non siano l'espressione d'una circostanza di fatto, nella realtà fisica non ce ne sono » (2). Sicchè non v'è altra scienza che la descrittiva. L'ideale della scienza è la geografia. Qual'è la geografia politica dell'Europa di cent'anni fa? Quanti gli abitanti di Roma? (3). Ecco l'ideale delle questioni scientifiche! Non v'è scienza assoluta, perchè la realtà corrispondente non è assoluta, ma essenzialmente mutabile. La scienza, anzi la filosofia della natura, è una storia naturale, la constazione di un fatto.

La natura, adunque, per l'autore, non è a priori; perchè un fatto, come tale,— che è appunto il fatto dell'autore, — non è priori. In altri termini, non c'è una natura della natura; e però è affatto impossibile costruire un concetto, e quindi una filosofia della natura.

---

(1) Pag. 208.

(2) In questo periodo l'autore intende parafrasare quest'altro precedente: « Dire che tutto quanto accade in un sistem finito, chiuso è determinato dalle condizioni di fatto del sistema, e dalle leggi della permanenza della materia e dell'energia, è dire che il sistema si determina *assolutamente* ed *esclusivamente* da sè » (p. 228).

(3) Sono esempi dell'Autore: pag. 216.

C' è un'interpretazione della natura, dice il Varisco. Ma è poi essa davvero una interpretazione? Interpretazione vale spiegazione; e spiegazione meccanica non si dà senza assegnare una causa. Ora l'autore, gira e rigira, arriva finalmente a questo principio di tutte le cose: l' etere che si muove con una certa velocità e con certe direzioni. Ma questo principio è un fatto come tutti gli altri, a spiegare i quali meccanicamente s' è assunto un siffatto principio; è un fatto meccanico anch'esso, innanzi al quale non si sa perchè il pensiero si debba arrestare. Se l'interpretazione vuole che si assegni una causa d'ogni fatto; se, dopo esser risaliti di causa in causa, ci arrestiamo a un fatto che non ha più causa, e si lascia senza spiegazione, e pure si pone a principio e a base d'ogni spiegazione, non è un fatto solo che lasciamo nel buio, ma nello stesso buio gettiamo e facciamo sparire tutti gli altri tatti già illuminati a una falsa luce. Il ragionamento è vecchio; ma più vecchio è l' errore ch' esso mira a combattere.

Nella scienza non abbiamo trovato Dio (1), dice il prof. Varisco. Ma l' avete ricercata proprio tutta, la scienza? E se Dio si trovasse appunto in quella parte più alta della scienza che è sfuggita alla nostra speculazione? Nessuna traccia del divino in nessuna parte della natura! Ma è tutta la natura quella che s' è costruita?

Non voglio discutere se non un punto solo, tralasciando per brevità le osservazioni che si potrebbero fare contro varie dottrine particolari. Dice l'autore di concepire il mondo come un puro meccanismo senza causa esterna, senza ragione trascen-

(1) Pag 554.

dente nè immanente, senza finalità (1). E il perno della dimostrazione di cotesta purezza del meccanismo sta nella critica del concetto di legge naturale: critica, la quale si riduce a ricordarci l'estrema variabilità di tutte le leggi secondarie e il carattere di fatto delle due fondamentali, della permanenza della materia e dell' energia. In generale, le leggi non sono se non un duplicato spirituale del fatto: di reale non c' è altro che il fatto. Nè anche questa è una novità; ma ha lo stesso valore di molte novità. Si teme che il concetto di legge importi l'eteronomia del mondo umano (empiricamente considerato) nel naturale; e si trascura di avvertire che la vera legge umana (la legge che ha valore etico, ossia filosofico, di legge) è quella che si fonda sull'autonomia del volere. Ma lo stesso timore è infondato. Infatti se la legge si concepisce come immanente all' operare della natura, non si viene a porre una dualità tra legge e operare; e la natura sarà perfettamente autonoma.

Del resto, dall'autore io non voglio appellarmi ad altri che all' autore stesso. Voi ammettete un fatto meccanico originario; particelle eteree che una forza operosa affatica di moto in moto in certe direzioni. Queste particelle, ammessa l'ipotesi, potrebbero a un certo punto non muoversi più? Certamente no. Una necessità intrinseca alla loro natura le sospinge e sospingerà sempre senza posa. Questa necessità intrinseca, dico io, è la legge. — No, è il fatto stesso. — Certo, è un fatto; altrimenti non sarebbe, nè io l'affermerei. Ma non è il fatto puro è semplice. Il fatto come tale si concepisce come contingente, senza ne-

(1) Pag. 556.

cessaria connessione con la natura dell'agente: tale cioè, che se esso non fosse, la natura dell'agente sarebbe pur la medesima. Ciò che manifestamente non si può dire del movimento (come non si può dire di nessun fatto esattamente concepito); perchè, se questo non fosse, quelle particelle non sarebbero più quelle particelle che si concepiscono in perpetuo moto; e tali si debbon concepire se se ne vuol fare il principio della realtà naturale. Certo, si può pensare che il movimento non sia; ma questo conferma soltanto l'insufficienza del principio assunto dall' autore come principio di tutte le cose. Si può pensare che non sia, perchè ciò fa da principio non è un vero principio, ma, come s'è notato, un fatto dell'indole stessa di tutti quegli altri che ne dipendono. Ma, dal momento che se ne fa un principio, e però non si fanno dipendere da nessuna causa esterna quelle sue date determinazioni, è impossibile non concepire queste determinazioni come assolute e costitutive. Di un fatto transeunte, possiamo pensare che poteva non accadere, per la possibilità in cui siamo di pensare che non accadessero le condizioni, che tal fatto determinarono. Ma di un fatto originario evidentemente non si può pensare altrettanto, mancando l' antecedente a cui attribuire il suo contingente accadere. E l'autore ci dice che del resto le leggi o i fatti che si vogliano dire della permanenza della materia e dell'energia sono a s s o l u t i. Ora fatto assoluto è sinonimo di fatto che abbia un' intrinseca necessità di accadere: fatto soggetto a legge. Egli ha ragione di negare la determinazione *ab extra*; ma perchè vuol negare anche quella *ab intra*, se non v' è nulla di reale veramente indeterminato?

Nulla. Se l'originario è assoluto, tutto è assoluto, poichè tutto dipende da ciò che è originario. Tutta la natura è a priori. Senza negare tutte le ragioni di variabilità, che l'autore illustra, lo stesso fatto variabile dell'accadere fisico, lo stesso dissiparsi della materia ponderabile — che l'autore dice inesattamente dissiparsi del mondo — non può concepirsi come un fatto casuale. Il fatto stesso che noi concepiamo come necessario il variare e dissiparsi della natura (la quale in verità è immortale, pur in questo puro meccanismo, se la sostanza di essa sono le assolute particelle eteree) significa, che i momenti diversi del variabile fino alla dissoluzione e dissipazione della presente materia ponderabile sono necessari. Variano le condizioni fondamentali dell'etere libero; e in corrispondenza varia la condizione di fatto dei gruppi, e quindi il loro operare. Ma se variano quelle condizioni, ci deve essere la ragione del variare (anzi questa ragione nel pensiero precede, e l'idea della variazione segue come conseguenza); e c'è infatti nel movimento delle particelle della massa eterea. E se variano in un modo e non in un altro, ci dev'esser pure la ragione per la quale è quello il modo del variare; e c'è infatti nella direzione del movimento delle particelle; e così via. Se noi crediamo che, dati l'etere e il movimento, sia costruibile tutta la natura, nell'etere e nel movimento, volere e non volere, si debbono supporre le ragioni di ogni particolare apparentemente più accidentale della natura (altrimenti i dati fondamentali della costruzione sono insufficienti; e sarà nostra colpa averli assunti a fondamento della costruzione); si deve ammettere la ragione indefettibile e del variare e del modo del variare. Di guisa che ogni fatto non sarà solamente un fatto;

dico anche dei transeunti; ma un fatto e la sua ragion d'essere, ossia la sua legge; e questa legge sarà tanto reale, quanto è il fatto; anzi più, se fosse possibile, perchè la realtà di questo dipenderà dalla realtà di quella. Attrazione molecolare, affinità, gravitazione, affinchè sieno leggi assolute, non occorre già pensare che le condizioni generali dell'universo sieno sempre identiche; ma solo che, date quelle condizioni, che sono le attuali, esse si avvereranno necessariamente. Il limite del dominio non toglie nulla all'assolutezza del medesimo: una legge valida solo *hic et munc* è una legge così assoluta come le leggi della permanenza della materia e della permanenza dell'energia, Quello che è *hic et nunc* guardatelo *sub specie aeternitatis*, e vedrete come il dominio della legge in sè non ha limiti. Che cosa più legato all'attimo fuggente di una visione estetica? Eppure quella visione ha la sua legge; che non è la legge di tutte le visioni, ma appunto unicamente di quella che è legata a quell'attimo fuggente. Infatti, io non posso giudicare un dramma di Shakespeare col criterio stesso che mi serve a gustare una tragedia di Eschilo. Eppure la legge di quella visione estetica, così individuale com'è, è eterna : onde si dice che l'arte è immortale. Se la legge non valesse, poniamo, per tutte le singole visioni che la lettura del canto di Francesca deve suscitare in ogni tempo e in ogni luogo, l'arte di quel canto sarebbe inconcepibile. — La legge morale nel mondo naturale, come tale, non ha significato: essa è limitata al mondo dello spirito: si dirà per ciò che non sia assoluta ed eterna? Datemi lo spirito: ed essa avrà la sua legge morale: datemi un contenuto; ed esso avrà la sua forma (la sua legge) estetica. L'attrazione, l'affinità, la gravitazione non varranno più per la nostra massa eterea.

quando questa si sarà disgregata: ma varranno sempre per tutte le masse, che si trovino nelle condizioni attuali della nostra. In questa specie di limite le leggi naturali coincidono con tutte le leggi dello spirito. Poniamo che nello spazio infinito non ci fossero altre masse, e quindi nessuna massa nelle condizioni attuali della nostra; che questa nostra sia la prima nel tempo infinito a trovarsi in tali condizioni e sia anche l'ultima; cessa perciò l'assolutezza delle leggi di attrazione, di affinità, di gravitazione? Tanto varrebbe pensare, che, se nessuno più mai nascesse capace d'intendere la lingua di Dante, perciò cesserebbe la *Divina Commedia* di essere quell'opera d'arte. Nessuno forse ha più veduto i fantasmi di Dante con l'occhio stesso, l'identico, con cui furon veduti da lui; con quell'occhio, che vide la poesia di quei fantasmi. Ciò non toglie il valore assoluto di quella poesia; e si dice: se si guardasse con quell'occhio, si vedrebbe, necessariamente, sempre, e in ogni luogo, quella poesia per l'appunto che Dante vide. Insomma, in generale, nella natura come nello spirito, ogni legge è assoluta in relazione alle condizioni a cui si riferisce. Quindi il valore della scienza, che la legge ha per oggetto.

Che se legge vuol dire ragione, spirito, idea; se il meccanismo con un'idea dentro non è più puro meccanismo (come l'autore stesso vede) pur restando però il vero, il solo possibile meccanismo; se quell'idea ficcatasi dentro il meccanismo vi lascia aperto uno spiraglio, attraversa il quale *risplende non so che divino*, tanto peggio per l'interpretazione meccanica della natura: ma che ci si può fare? (1).

---

(1) Dunque il soprannaturale ha una giustificazione razionale?—Certo.

Il meccanismo puro non basta dunque a farci intendere neppure il meccanismo stesso (poichè il meccanismo già presuppone qualcos'altro). Or come aspettarci dall'autore il miracolo che col puro meccanismo ci spieghi la vita, e poi l'anima, e lo spirito nelle sue forme superiori? Arrivati a questo punto perciò potremmo fermarci senza tema di perdere la preziosa occasione di apprendere il vero segreto di coteste parti supreme della realtà; tanto più che, a voler fare solo un cenno di tutte le ipotesi e argomentazioni dell'autore, non la finiremmo più. Ma mi pare opportuno toccare ancora brevemente di un concetto che è fondamentale nella sua dottrina: intorno alla natura del fatto psichico.

Nel fatto psichico il Varisco riconosce due caratteri essenziali irriducibili, l'internità e la coscienza; caratteri, secondo lui, perfettamente conciliabili con l'ipotesi a cui egli si vede costretto a ricorrere per applicare la sua interpretazione meccanica anche ai fatti psichici; con l'ipotesi di ridurre l'anima a una particella eterea (diventata, per tal modo, qualche cosa di simile alla monade leibniziana); la quale, simile in ciò alla sostanza di Spinoza, unica nelle dualità degli attributi, come *res extensa* e *res cogitans*, sarebbe il soggetto dei fatti fisici, ossia dei fatti (esterni) che accadono *tra* essa e altre particelle; e sarebbe insieme il soggetto dei fatti psichici, ossia dei

---

bisognerebbe intendersi prima sul concetto di natura e quindi di soprannaturale; laddove l'autore, pur essendosi proposta la questione del soprannaturale come tema del libro, si contenta di accettare il concetto dal pensiero volgare, ponendolo, se ho capito bene, sempre fuori della natura. Fuori della natura, son d'accordo con lui, non si giustifica nulla. Ma che lo spirito non sia altro che natura, natura materiale, immediata, la è grossa; così grossa che non riescono più a mandarla giù nè anche i gonzi.

fatti (interni) che accadono *in essa* per effetto di urti ricevuti all'esterno della particella. Quest'ipotesi mentre avrebbe il merito di non discordare dall' universale meccanismo, onde l'autore crede di potersi spiegare la realtà, avrebbe questo pregio singolarissimo: di risolvere l'antico oscurissimo problema delle relazioni tra l' anima e il corpo e della dipendenza dei fatti psichici dai fisici. « Lo stato interno prodotto in una particella dall'urto, è semplicemente il fatto della trasmissione di moto tra essa e l'urtante, considerato dal punto di vista interno della particella... Nell' urto, una trasmissione di moto è realmente avvenuta. L'essere realmente avvenuta una trasmissione di moto, è ciò che costituisce, per ciascuna particella, il trovarsi ora essa in un certo stato interno » (1). Analogamente a ciò che avviene per l' urto di due corpi elastici, « bisogna distinguere, nell'urto di due particelle elementari, la modificazione prodottasi nell'urto di due particelle elementari, che è istantanea, da quella conseguente, che si mantiene per sè perpetua... Possiamo dire che la prima istantanea modificazione è un sentire della particella; mentre la seconda non è che un semplice stato interno di questa » (2) senza nessuna relazione con l'esterno. Gli stati interni possono entrare fra loro in relazione caasale; generando così una connessione, resa possibile dall' unità dell' essere, di cui tutti sono stati. Si forma così un gruppo compatto di stati, ciascuno dei quali è uno stato di coscienza: e l' insieme unificato costituisce l' unità di coscienza, e l' io. E così via di questo passo.

---

(1) Pag. 263.
(2) Pag. 267.

Ora io domando: in che, e come si può vedere un fatto psichico in una costruzione meccanica siffatta? Certo, il fatto interno della particella eterea è un fatto meccanico: perchè lo dobbiamo pensare come un fatto psichico? Che sia interno, pur essendo meccanico, come interno è il fatto psichico, non vuol dir nulla, se non si dimostra che l'internità del fatto psichico è la stessa internità del fatto meccanico. E come intende il Varisco l' internità psichica? Me ne rimetto a lui: perchè, trattandosi d'una metafora (1), le si potrebbero attribuire i sensi più disparati, e i più lontani da quello che l'autore ha inteso infatti di esprimere. I fatti fisici sono esterni; accadono *tra* cose. I fatti psichici, invece, accadono *in* me. Dunque, la digestione, che è *in* me, è un fatto psichico? No: esso « è un fatto di cui generalmente non m'accorgo, che non muta immediatamente e consapevolmente ciò che io chiamo in senso più proprio me stesso; è un fatto, interno al mio corpo, e che accade tra certe sue parti, esterno rispetto a me » (2). Due osservazioni: o l'autore intende che la digestione non è un fatto psichico, perchè non importa un accorgersi, una consapevolezza, la coscienza, ossia perchè non è un fatto psichico: e allora la considerazione dell' internità è perfettamente inutile; ovvero intende che la digestione non è psichica, perchè non è veramente un fatto interno, dal momento che avviene *tra* certe parti del corpo, ed è quindi piuttosto un fatto esterno; e allora bisogna dire che è incorso in un equivoco, scambiando le

(1) Che sia una metafora è chiarissimo. « Interno » importa una relazione spaziale, che farebbe dell' anima un entità spaziale: ciò che sarebbe manifestamente assurdo.

(2) Pag. 232.

parti o la loro somma col tutto (il vero tutto). Perchè la digestione accade sì tra parti del corpo; ma non tra parti che sieno entità separate e indipendenti l'una dall'altra a guisa di particelle eteree; anzi tra parti che costituiscono un organismo, e in esso sono quello che sono in questo, in quanto esso è una unità indivisibile; e però appunto paragonabile a una individua particella eterea nel suo moto intestino. Ma se questa fosse, secondo la vera mente dell'autore, la ragione per la quale il fatto della digestione non può dirsi psichico, perchè avrebbe egli notato la mancanza della consapevolezza?

Al far dei conti, se interno vale consapevole o consaputo (1), interno al me, non è l'internità che il meccanismo deve darci, ma l'internità al me, la coscienza, appunto la psichicità. E credere di spiegare meccanicamente la psichicità col postulare un meccanismo interno, è un contentarsi di parole o giocar di metafora. O l'urto esterno genera *nella* particella un fatto psichico: e ci troviamo innanzi a un fatto che non è meccanico; o genera un movimento, e

---

(1) L'A. dirà di no: ma io non trovo nel suo pensiero nulla che dimostri il *no*. Dice al principio del § 70 (p. 233): « *Oltre* che interno un fatto psichico è un fatto di coscienza. Le due nozioni, di internità e di consapevolezza, sono distinte, come risulta da ciò che noi possiam parlare dello stato interno d'un corpo de' soliti, dove non vi è certamente da osservare niun fatto di coscienza ». Dunque internità equivale psichicità se vuol dire consapevolezza? Ma l'A. continua: « E quantunque sia vero che un'internità non apparente, non risolvibile in un'esternità, noi non ce la rappresentiamo se non come un fatto di coscienza: riman vero (??) tuttavia, che le due nozioni, d'internità e di coscienza, in qual modo (?) si distinguono, benchè si possano supporre riducibili l'una all'altra da una più profonda considerazione ». E qui, se una proposizione principale afferma, due concessive *(quantunque, benche)* negano. Sicchè l'autore oscilla, ma in fondo par che stia per l'equivalenza dell'internità alla coscienza.

resta intatto il problema degno della più recondita alchimia: della trasformazione del moto in coscienza.

L' internità meccanica è internità reale, che presuppone lo spazio: l'internità psichica è internità metaforica, perchè inconciliabile con la spazialità. Fare quindi l' internità termine medio tra meccanismo e coscienza non è filosofare, ma metaforeggiare.

Ma l' autore non disconosce, s' è visto, la coscienza come carattere costitutivo dell'accadere psichico: se non gli val nulla l'internità, foss' egli riuscito a mostrarci un meccanismo capace di produrre la coscienza? A me pare non ne abbia fatto nè anche il tentativo! A pag. 267 discorrendo del meccanismo che procede dall' urto di due particelle eteree, e da cui dovrebbe procedere la psichicità, con molta disinvoltura scrive: « Posto che l' urtata abbia una qualsiasi coscienza, essa deve avere coscienza del suo essere perturbata, non soltanto della perturbazione; la perturbazione, o stato psichico prodotto dall'urto, è precisamente la coscienza d' un' esternità che s' impone; un sentire » (1). *Inde* tutta la meccanica degli stati (di coscienza) della particella, epperò tutta quanta la psicologia. Vedi miracolo operato da un *posto che* (che io ho messo in diverso carattere e a capo di un periodo, ma l'autore introduce alla lesta nel mezzo del discorso, procurando di dargli una faccia simile a quella studiata dal povero notaio andato ad arrestare Renzo all'osteria della Luna piena, quando si trovò in istrada in mezzo alla folla minacciosa)! Per la verghetta magica di quel *posto che* dentro una muta e oscura particella d' etere s' accende, quando men te l' aspetti, una splendida luminaria.

(1) Pagg. 267-8.

suona l'orchestra, s'alza il sipario e ti trovi innanzi alla più meravigliosa scena del mondo: proprio nel bel mezzo del gran teatro della coscienza. Ma noi non volevamo nè un miracolo nè un colpo di verga magica (poichè ci era stata promessa una interpetrazione puramente meccanica) e ci aspettavamo che non si avesse già a supporre (*posto che...*), ma a dimostrare, che quella data perturbazione meccanica d'una particella potesse concepirsi come cosciente, e che quella data particella materiale, in quanto materiale, e come tale soggetto di un semplice moto meccanico, potesse altresì considerarsi come soggetto di coscienza. M'ingannerò: ma questa non mi pare nè scienza, nè opinione.

E pure l'autore non disperava di poter coll'opera sua « riordinare e rinvigorire gli studi filosofici, e riconciliare con essi il pubblico, mettendolo in grado (ed è quello che importa) di trarne vantaggio ». Ma, rileggendo queste parole già stampate, da uomo di buon gusto, annotava in fondo al volume: « Il lettore avrà sorriso... Confessiamo senz'altro (perchè non vogliamo parere più ingenui che non siamo) d'esserci lasciati andare a una scappatina rettorica. È vero che per iscrivere con efficacia (ossia in modo che lo scritto non riesca inefficace per difetto intrinseco) un po' di rettorica ogni tanto non guasta; tutto sta che sia di buona lega, su di che non facciamo questione ». E io devo riconoscere che quello dell'autore è sempre di buona lega, qual'è del pari la lieve ironia, e il frequente immaginoso esemplificare e la precisa espressione, che fanno del suo libro non un arido trattato, ma un libro di piacevole lettura anche per chi, come lo scrivente, si trovi spesso al caso di dissentire.

1903.

VI.

LE ULTIME PAGINE DELLO SPENCER

L'ultimo libro di Erberto Spencer, *Fatti e commenti* (1), la cui traduzione italiana segue a due edizioni inglesi uscite nel giro di pochi mesi, è stato detto il suo « testamento filosofico ». Ma veramente tra i molti scritterelli che vi sono raccolti, non ce n'è uno che abbia un reale valore filosofico o aggiunga una linea al pensiero già noto dello Spencer, o lo lumeggi e confermi raccogliendolo in sintesi finale. Il libro, secondo ci fa sapere lo stesso autore, sarebbe stato composto con le briciole cadutegli dalla tavola, via via che venne scrivendo le sue opere sistematiche, e dopo che queste briciole aveva sottoposto a una triplice cernita, formando con le migliori i tre volumi dei Saggi. Gliene restava ancora un mucchietto: « alcune di esse relativamente di poco conto, altre di maggiore interesse, e altre ancora », dice lo stesso Spencer, « che io credo siano importanti ».

---

(1) Versione dall'ingl. del dott. Guglielmo Salvadori, Torino, Bocca, 1903.

Ma non le sole importanti sono state pubblicate; quasi l'illustre scrittore si volesse scaricare di quanto abbia mai pensato, e metterci a parte d'ogni sua riflessione, che gli sia accaduto di mettere in carta, e dire ai suoi studiosi: — Eccovi fino all'ultimo centesimo; or lasciatemi in pace, che la mia borsa è vuota, e la mia carriera finita.

Se non ci trattenesse la reverenza dovuta al vecchio pensatore, che tanto diede da meditare co' suoi scritti a due generazioni, e che non può aver deposto la penna stanca senza malinconia, sacra a quanti amano la vita per la gioia del pensiero, dovremmo pur dire che una quarta cernita era necessaria, e forse altri non avrebbe provato la riluttanza dello Spencer a lasciare che si spegnessero inavvertite queste ultime faville del suo pensiero.

In verità, ha proprio bisogno del prolisso commento che si legge nel primo articolo *(Una norma della vita pratica)* la comunissima massima di prudenza, che consiglia di supporre sempre che le cose vadano male finchè non sia provato il contrario? Ognuno che abbia un po' di senno, ne ha fatto sempre norma della propria condotta. Avranno forse un valore poetico i rimpianti alla Ruskin del secondo articolo per la verginità della natura ora domata dall'uomo; ma filosoficamente non hanno senso. E si può ritenere sul serio « un problema » quello del terzo articolo? Esistono, o sono mai esistiti i metafisici che « ammettono come postulato la conoscenza innata di una personalità [di un Io] distinta, coerente, sempre presente? ».

Lasciamo andare gli scrupoli letterari di purismo esposti nelle pagine contro *Alcuni americanismi*, che potranno avere qualche interesse, se l'hanno, per

gl' inglesi. Ma può giovarci la pedagogia delle osservazioni e dei suggerimenti che lo Spencer fa e dà a proposito di *Presenza di spirito?*

Interrogazioni rettoriche, che potrebbero continuare per un pezzo. Ma giova additare un capitolo, *Questioni varie,* che è tipico. In esso l' autore racconta che, costretto dalla sua malferma salute, dopo il 1889, a passare i mesi estivi in campagna, ha sempre preso dimora presso famiglie, in cui fossero « persone giovani »; e ogni giorno alla passeggiata s' è fatto accompagnare da due signore. Quivi pure, per esercitare l' intelligenza dei ragazzi, o ragazze che fossero, e per frenare la lingua delle signore (« essendo », dice lo Spencer di sè, « generalmente incapace di sopportare una conversazione continua »), s' è divertito a proporre loro le domande più imbarazzanti: « a demandare », come traduce elegantemente il Salvadori, « una o un'altra questione ». E alcuni di cotesti problemi ebbero una soluzione: « de gli altri, la soluzione dei quali è meno ovvia, e alla maggior parte non si è avuta alcuna risposta », eccone alcuni:

« Com' è possibile per un'allodola, mentre s'inalza a volo, di cantare per parecchi minuti senza cessare? Qual' è la ragione per cui in regioni montuose le strade sono più profonde sotto al livello dei campi, laddove in regioni piane esse si trovano allo stesso livello dei campi »? ecc. ecc. — Questi i f a t t i. Ora ecco un saggio del c o m m e n t o: « Nei tentativi di rispondere a tali questioni, il fatto degno di nota è stato la mancanza di sviluppo ch'essi mostravano dell' idea di causalità... Quando, p. e., mi si domandava se l' attitudine di un' allodola alta nel cielo a cantare senza interruzione sia dovuta alla maggiore purezza dell' aria più elevata, si mostrava una com-

pleta incapacità di concepire le azioni fisiche richieste dal canto dell'allodola». Peccato che lo Spencer non abbia pensato a dirci in qual collegio fossero state educate le sue compagne di passeggio! Poteva servire per la storia dell'educazione femminile in Inghilterra.

Tra questi spunti di filosofia spicciola s'incontrano alcuni brevi scritti di estetica: *Lo scopo dell'arte* (che sarebbe di procurarci emozioni piacevoli), *Lo stile*, *L'arte barbarica* e *La drammatica*, e poche pagine sulla musica. In tutti, tra molte bizzarrie strane e ingenue superficialità va confusa qualche rara verità attinta al buon senso più che a una riflessione scientifica. Per la quale già sarebbe occorso quel concetto dell'attività estetica dello spirito, che lo Spencer non ha mai avuto. Di queste infrequenti verità può giovare, per l'autorità che il nome dello Spencer ha tuttavia presso moltissimi, questa che è sulla fine del saggio sulla grammatica: «Naturalmente la grammatica dovrebbe avere un posto in un corpo completo di studi. Quel posto, tuttavia, dovrebbe essere non al principio, ma alla fine. Prevale in tutta l'educazione in genere l'uso pestilenziale di partire dall'astratto e di finire col concreto — un uso totalmente in contrasto col corso dello sviluppo mentale, che parte dal concreto e finisce coll'astratto». Che la grammatica venga dopo la lingua (l'intendano o no i nostri bravi pedagogisti aborrenti dalla filosofia) è una verità indiscutibile; ma che questa verità si regga sulla ragione addotta dallo Spencer, si può discutere.

Ricorderemo pure i nobili articoli di fiera rampogna contro gl'imperialisti inglesi, scritti durante la recente guerra nell'Africa del Sud; intonati, come

anche lo scritto *Educazione di Stato,* alle idee politiche dell'autore, che tutti conoscono. Sono la parte più notevole, almeno storicamente, del volume. Il quale si chiude nella accorata tristezza di alcune considerazioni agnostiche intorno alle *Questioni ultime,* comuni, dice lo Spencer, tra i vecchi. Fra esse, per lui, quella della natura dello spazio : l'idea del quale, ei confessa, gli produce in questi ultimi anni un senso di sgomento. Egli è che il venerando uomo continua a cercare nell' immaginazione la risposta a un problema che nasce dall' immaginazione. Ora, il contrasto tra l' immaginazione che immagina e l' immaginazione che vuol intender se medesima è lo stesso contrasto interno della natura che combatte con se stessa per farsi pensiero, ma non è pensiero; e può dar luogo alla poesia del Leopardi su *L' Infinito,* non alla questione ultima di un filosofo.

1903.

VII.

EPICUREISMO

Il 3 febbraio 1902 il prof. Raffaele Trojano ha letto la prolusione (1) al suo corso di filosofia morale, nella Università di Torino, togliendo ad esporre le sue idee intorno ai problemi fondamentali dell' etica e della filosofia in generale.

Egli si professa seguace della filosofia « empirio-critica », che dice « saldamente instaurata fra noi » dal Masci. Onde afferma che « di quello che, trascendendo i limiti d' ogni esperienza possibile, non può essere positivamente conosciuto nè in noi, nè fuor di noi, non v'ha indagine veramente scientifica ». C'è un impenetrabile, un inaccessibile; c' è un oceano buio di essenze prime e di valori assoluti, dal quale il pensiero, se talvolta vi s' inabissa con nuovi e strani modi di conoscenza (« che riescono a negare le leggi della conoscenza verace »), « non può riportarne che la falsa luce che l'ha scor-

(1) P. R. Trojano, *La filosofia morale e i suoi problemi fondamentali*, Torino-Napoli, Clausen e Pierro. 1902.

to ». Il noumeno, o meglio quello, dice il pof. Trojano, che s'argomenta supposto al fenomeno, non è conoscibile nè valutabile da nessuna scienza, « perchè è in sè, se è, e non è per noi »; e « la scienza nostra non può movere che da quello che è per noi, cioè appare a noi o ha un senso per noi ». Al più, la metafisica, a patto che non contraddica alle leggi del pensiero logico e ai risultati del processo scientifico, può valere come un sapere meramente ipotetico.

Così l'etica è una scienza, ma empirica: non crea o fonda la morale, ma la studia e intende. Il suo oggetto non è il dovere contrapposto all'essere, come vuole Kant; ma il dovere in quanto fondato nella natura reale dello spirito; in quanto è un'esistenza di fatto, e però anch'esso un fatto.

Il fatto morale fondamentale è la coscienza morale, che si manifesta nel costume, e consta di tre elementi: giudizio di bontà, sentimento di dovere o amore, e ideale morale. Ma tutti e tre questi elementi sono estremamente variabili e fra loro contradittori; ed è evidente, che se in fondo a tutti i giudizi non si potesse scorgere un medesimo criterio di valutazione, se ogni sentimento di dovere e ogni slancio di amore non avesse le stesse radici psicologiche, se tra i diversi ideali non fosse dato di cogliere l'unità del perfetto ideale umano, la scienza empirica della morale non sarebbe possibile.

Ora, secondo il prof. Trojano, a vincere lo scetticismo morale, non è necessario se non un solo postulato: quello dell'autonomia dello spirito pratico. E gli argomenti in difesa di questo postulato sono i soliti, che si ripetono da Kant in qua, e mirano a mettere in chiaro la soggettività della legge morale come della verità, della bellezza ecc. Ma per l'autore la legge

morale non scaturisce dalla natura noumenica dello spirito, anzi da quella concreta e empirica; non è un necessitazione razionale, ma attuale, di fatto. Il suo fondamento quindi non può esser dato dalla metafisica. Tralasciando ogni altra ragione, « ogni etica metafisica è essenzialmente eteronoma e dommatica. Perchè, se il principio del bene e del dovere appartiene al mondo dei noumeni, dell'in sè e per sè, e cade però fuori l'àmbito appreziativo della coscienza e oltre i limiti della conoscibilità, esso non è un valore e non ha senso razionale per noi. Anche quando la cosa in sè, invocata per fondare la morale, fosse il fondo metafisico del nostro essere migliore, fosse, cioè, in noi, ma non per noi..... la cosa non muterebbe gran fatto; perchè d'un *quid*, che sia al di là della mia esperienza, io non colgo affatto il valore e la legittimità ».

La via maestra è dunque la ricerca empirico-psicologica: perchè solo la scienza dell'anima ci può dare il fondamento dei valori, che hanno la lor radice nell'anima. Essa, è vero, non può giungere che al fatto, al dato soggettivo; ma, già si è detto, il dovere non può essere altro che un fatto; e la sola oggettività che si possa legittimamente richiedere, non è se non l'universalità del soggettivo.

Ora la psicologia non trova nell'anima se non tre attività: l'intelletto, il volere e il sentimento. Il fondamento del bene non può essere l'intelletto, perchè questo conosce, ma non valuta; e se v'ha un giudizio di bontà, egli è che il predicato « buono » o « non buono » si riduce a tradurre in linguaggio d'idee ciò che in sè è una valutazione vissuta, estraintellettiva. L'intelletto è bensì il determinatore dell'utile, che, consistendo nell'adattamento di mezzi a fini, si

fonda sul principio di causalità. Onde « un'etica razionalistica non potrebbe essere che essenzialmente utilitaria ».

Nè può chiamarsi il volere a render ragione del bene. Il bene non è bene perchè è voluto, ma è voluto perchè è bene.

Non resta dunque altro che il sentimento, quando non si voglia uscire dallo spirito, e negare l'autonomia di questo. E il sentimento, infatti, è quell'attività che, presa come base delle determinazioni etiche, s'accorda meglio con cotesto principio capitale dell'autonomia dello spirito: in quanto esso è ciò che vi ha di più intimo nello spirito e di veramente soggettivo, come il lato vissuto di ogni fenomeno psichico. Noi possiamo oggettivare le idee e le azioni, così da considerarle non più nostre: le une come imparate, le altre come coatte; ma i nostri sentimenti sono nostri perchè li viviamo. Il tuo cuore, dice Schiller, sei tu stesso.

In questo più interno recesso dell'anima « si genera immediatamente la valutazione, ossia l'approvazione o la disapprovazione... Ogni concetto e ogni predicato di valore o di bontà si può da ultimo riportare a una valutazione del sentimento, a una convenienza delle cose cogl'interessi del soggetto: è una rappresentazione di sentimento ».

Il sentimento, adunque, è la prima radice del bene: ma quale sentimento? C'è il sentimento di dolore, che s'accompagna con la tendenza, nello stato d'impedimento e d'insoddisfazione che è origine di quella; c'è il sentimento di piacere, corrispondente allo stato di libera espansione e di attuale soddisfazione; e v'è il sentimento di calma, della greca ἀλυπία, in cui si ri-

vela quello stato di tregua proprio della avvenuta soddisfazione e dell'armonia di tutte le tendenze.

Ora il dolore certamente non è bene. Il piacere, d'altra parte, « può essere nocivo; è necessariamente breve e intermittente; decade ad ogni istante; il suo elevamento all'intensità primitiva, anzi la sua stessa apparizione, suppone il riposo e il più delle volte il dolore; e prolungandosi, stucca. V'ha tendenze, la cui funzionalità e soddisfazione normale non si rivela mai nel piacere, e solo il loro impedimento o la loro insoddisfazione nel dolore ». E il piacere poi ha, quando si prova, un significato eccezionale e critico. Può anche mancare, e l'uomo stare e sentirsi bene. Il vero fine, il vero bene è dunque la calma: la liberazione dal dolore. All'edonismo bisogna sostituire l'alipismo.

La calma è anche bene morale. Infatti « dove tutto è calma, anche la coscienza morale è serena »; e se si ricerca il senso di tutte le virtù, di tutti gli istituti morali, di ogni ideale, di ogni movimento storico, anzi il senso di tutto il mondo dello spirito umano, « si troverà che in fondo a tutto è come uno spirito o un sospiro o un conato di pace ».

Questa, riassunta brevemente, la dottrina del professor Trojano. Il quale ne ha discorso col calore di sentimento che viene dalla convinzione di dir cosa vera e nuova, e dalla lunga meditazione di un soggetto al quale si sono dedicati studi speciali. E la forma della esposizione avrà certamente conferito a conciliare gli animi degli uditori a una dottrina, che a noi non pare in tutto accettabile.

Senza contrapporre una tesi ad un'altra, scendiamo sullo stesso terreno dell'autore, e vediamo in primo

luogo in che si distingua questo alipismo dal vecchio edonismo, che egli esplicitamente rifiuta. Egli osserva finemente, che lo stesso piacere non ci muove se non in quanto la rappresentazione che se ne ha p u n g e e stimola verso di esso; rompe cioè lo stato di calma in cui ci troviamo, e ci turba, determinando il desiderio di rientrare nella calma. Sicchè il motivo è sempre il dolore, nel quale mutasi lo stesso piacere se non è posseduto: e la fuga del dolore è quindi il fine delle nostre determinazioni. Ma tutto questo non mi pare distrugga il carattere edonistico della dottrina. Sarà l' edonismo di Epicuro, anzi che di Aristippo; ma è sempre edonismo. Ammettiamo pure la teoria meramente psicologica della triplicità delle forme emotive; ammettiamo che ci sia un piacere che non sia calma, e una calma che non sia piacere; resta sempre che la calma è, come il piacere, il contrario del dolore, o almeno uno stato essenzialmente ed assolutamente diverso; e che perciò l'alipista come l'edonista non potrà accettare una legge morale che imponga un dovere anche se doloroso; e trarrà, come l'edonista, ogni criterio di condotta dal benessere da conseguire. Che importa che il piacere fruito sia quietivo invece che motivo? Nè anche la calma goduta muove: tutt' altro! Soltanto la rappresentazione della calma, la quale non goduta punge, ed attira a sè turbandoci e ingenerando in noi il dolore, può spingerci all'azione: non la calma fruita, come pure benessere, come vero piacere distinto da quel falso piacere, che, desiderato, si mescola alle punture dolorose del desiderio. In ciò calma e piacere sono perfettamente identici. Questo anzi è il colorito psicologico di ogni finalità, che muove assetando di sè. di una sete, s'intende, che, come tutte le seti di questo

mondo, non può riuscire piacevole. Ma bisogna notare che questo riflesso psichico è una conseguenza del fine, non può scambiarsi col fine stesso. C'è tale riflesso doloroso, perchè c'è il fine: ma questo non dipende da quello, nè tanto meno può con quello identificarsi, e contrapporsi in questo modo al piacere.

Ma il dolore non si fugge, se non c'è l'esperienza d'uno stato diverso che riesca—come dire?—più piacevole. Anche ai guai, si sa, col tempo si finisce col fare il callo. O la calma si è sperimentata come più gradevole del dolore: e noi potremo tendere verso l'alipia; o non si è sperimentata come tale, e la tendenza è impossibile; e l'alipismo diventa inconcepibile. Ma se la calma apparisce gradevole e attira come tale, quello che ci attira veramente non è lo stato della calma, ma quel certo grado di piacere che in tale stato si assapora. Sicchè, in fondo, calma e piacere non sono poi due forme emotive tanto diverse quanto il prof. Trojano sostiene. Egli stesso, mentre si adopera a chiarire le differenze della calma dal piacere, è tradito dal suo stesso liaguaggio: « Dallo stesso stato di calma », egli dice, « non si cerca d'uscire, che quando la calma sia già turbata dal desiderio acuto di stati più intensamente gradevoli, e non per altro che per rientrare nella calma » (p. 27). Donde si scorge che lo stato di calma precedente al moto dell'anima è uno stato gradevole, e quello seguente nient'altro che uno stato più gradevole; che infine il motivo non è se non quel di più di gradimento. Così il prof. Trojano, tornando a definire la calma, ci dirà che essa « consiste in un ineffabile senso di tranquillità e di soddisfazione, senza tripudi e senza difetti, quali tutti conosciamo,

per grata esperienza ». Ora sostituite alle parole gradevole e grata la parola piacevole (come si può benissimo, senza mutare menomamente il pensiero espresso), e vi trovate innanzi in petto e in persona esso stesso, l'Edonismo.

Tutta la novità si riduce, se io non m'inganno, a novità di parole. Se invece del termine ἀλυπία, trovato in Platone e in Aristotele (1) col significato di privazione del dolore, ma non adoperato mai dagli edonisti greci come termine tecnico d'una forma di sentimento, l'autore avesse prescelto quello più comune di ἀταραξία, esprimente per l'appunto quella pace e serenità dell'animo imperturbato che è per l'autore stesso la calma, egli forse si sarebbe avvisto che una concezione identica alla sua, fin dal IV secolo a. C., l'aveva avuta un edonista noto veramente *lippis et tonsoribus:* Epicuro. Quella che Epicuro diceva ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία (2) corrisponde appuntino a quello stato di soddisfazione di cui ci parla il prof. Trojano, e che si prova « quando tutte le nostre tendenze sono armonicamente pacificate ». Anche Epicuro pone nel desiderio della calma la molla d'ogni nostro operare; e dice chiaramente: ἅπαντα πράττομεν ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν (3). E in questa conquista della tranquillità mediante la liberazione dal dolore vede l'estremo d'ogni grandezza dei piaceri: ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν, ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (4); *maximam voluptatem illam habemus*, dice l'epicureo di Cice-

---

(1) Ps.-Plat., *Ax.*, 371 D e Arist., *Rhet.*, I, 5. 15. Platone adopera nel senso di *ἀλυπία* il neutro *τὸ ἄλυπον* (*Rep.*, 585 A).

(2) Diog. L., X, 128.

(3) Diog. L., X, 128.

(4) Diog. L., X. 139.

rone (1), *quae percipitur omni dolore detracto*: ossia quello stato che Cicerone stesso, traducendo il termine prescelto dal prof. Trojano, dice, per esprimere il pensiero del suo epicureo, *indolentia*: e gli interpreti tedeschi della dottrina di Epicuro dicono *Schmerzlosigkeit* (2). Nè può dirsi che Epicuro ammetta accanto a questo piacere negativo anche il positivo come fine dell'uomo. Ἅπαντα πράττομεν, come s'è visto, per cotesto piacere (3).

Una sola è la differenza tra Epicuro e il Troiano; nè, francamente, è a vantaggio di questo. Epicuro riconosce in questa παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ἀπεφίρεσις un' ἥδονή, come s'è visto; laddove il prof. Trojano si sforza di contrapporre la sua alipia al piacere. Egli fa perciò o vorrebbe fare dell'alipia uno stato puramente negativo (« senza tripudi e senza difetti »), distinto assolutamente così dal dolore come dal piacere; laddove ad Epicuro non parve, come già ad Aristippo, che potesse ammettersi uno stato medio tra i due opposti poli del sentimento *(non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem)*; e tenne per fermo che, scacciati col cibo e la bevanda la fame e le sete, *ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis*, e in generale, *in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis* (4). Epicuro, insomma,

---

(1) *De fin.*, I, 11, 37. *Summa voluptas est, ut Epicuro placet, nihil dolere* (I, 11, 39).

(2) Vedi p. es. Hegel, *Gesch. d. Philos.* Berlin, 1833, II, 505.

(3) E se questo luogo non bastasse, la lettera a Meneceo parla chiaro: *Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τας τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν... ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν συνείροντες*: Diog. L., X, 131.

(4) Cic., *De fin.*, I, 11, 37 e 38. Cfr. su questo punto le giuste osservazioni del Guyau nel suo bel libro, *La morale d'Épicure*, Paris, 1878 chap. IV.

ha il merito di chiamar le cose col loro nome. La dottrina, del resto, è sostanzialmente identica.

Certo, non può non recar meraviglia veder risorgere a tanto intervallo di tempo, dopo il cristianesimo, dopo Kant, l'epicureismo raccomandato alla moderna filosofia empirio-critica e confortato da accurate analisi psicologiche. Ma chi non sta alle parole, non può negare che effettivamente nel tentativo del prof. Trojano si tratti della risurrezione di tale, che pareva un morto quatriduano.

Eppure, se io non prendo abbaglio, il professor Trojano stesso giudica manchevole l'edonismo, o alipismo che sia, e insufficiente alla fondazione di una morale qualsiasi. Ed eccone le prove. Dopo aver parlato dell'eccellenza edonistica della calma sulle altre forme emotive, e avere quindi considerato la calma come bene nel solo e mero significato psicologico, egli si domanda: « Ma la calma è anche bene morale? » (1); e riconosce pertanto che tra bene edonistico e bene morale si deve fare una distinzione: riconosce apertamente che un concetto non si può ridurre all'altro. E ancora più apertamente lo riconosce dove, accennando all'intimità del sentimento, dice: « I miei sentimenti sano miei, perchè li vivo; e se essi sono morali, io sono veramente e intimamente buono » (2); confessando così che i sentimenti possono essere anche moralmente cattivi; e che la bontà quindi è estranea alla natura del sentimento. Il che significa ammettere che l'edonismo è una concezione puramente psicologica (o se si vuole, economica); ma non è una concezione morale.

(1) Pag. 27.
(2) Pag. 25.

Inoltre, come risolve il Trojano la questione ora accennata, se la calma sia anche bene morale? Risponde: « Certo, se bene morale è l'armonica esplicazione della natura totale dell'essere umano, o più propriamente il sentimento di quest'intima pace e armonia ». Cioè: la calma è bene morale, se bene morale è appunto questa calma. Ma, dopo essersi lasciato andare a questa frase, il Trojano torna a confessare l'assoluta insufficienza etica del suo edonismo, aggiungendo: « Dove tutto è calmo, anche la coscienza morale è serena »; rilevando cioè una concomitanza, nè sempre vera nè molto significativa, la quale, come concomitanza è il riconoscimento della diversità, ossia della dualità irriducibile di calma e coscienza morale: perchè non c'è concomitanza senza almeno due cose concomitanti.

Quando infine il Trojano si riduce, come era necessario alla sua tesi, ad affermare l'identità del bene morale con la calma, e proclama poeticamente che in fondo a ogni virtù, a ogni istituto morale ecc. è come uno spirito o un sospiro o un conato di pace, egli riproduce ancora puramente e semplicemente la posizione dell'antico edonismo, epicureo o non epicureo, che, non potendo per amor del piacere, negar la morale. non la morale, in fondo, riduceva al piacere, ma questo a quella: affermando che vero piacere è quello che ci è dato dalla coscienza morale. L'edonismo moderno, almeno, giovandosi della teoria della evoluzione, distribuisce i piaceri sopra una scala di sviluppo, ponendo il piacere meramente organico sul primo gradino, e il morale sull'ultimo, o su uno degli ultimi (1). Ma l'antico, senza andar coll'analisi tanto

(1) L'osservazione non è mia; ma, almeno in germe, del Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, 1896, pag. LXXX e seg..

per le lunghe, negava addirittura, come fa il professor Trojano, il piacere immorale o amorale, e tutto lo restringeva immediatamente a quello morale: avendo quindi buon giuoco (in apparenza) a farne tutta una cosa col bene etico. Ma contro cotesta posizione sta un'osservazione di Kant, che a nessun edonista moderno è riuscito di smontare; nè riuscirà a nessuno dei futuri.

Rivolgendosi specialmente ad Epicuro, Kant, nella Dialettica della *Critica della Ragion pratica* nota, che fondare la morale sul piacere perchè il vero piacere è quello che ci dà la coscienza del bene operare, è un circolo vizioso: giacchè bisogna prima essere virtuosi, perchè la coscienza di questa ci rechi piacere (1). Il piacere è una conseguenza della coscienza morale, non viceversa. Il piacere di una coscienza immorale sarebbe piuttosto prodotto dal male che dal bene operare. Il sospiro, il conato di pace è tendenza virtuosa e movimento verso l'ideale per l'uomo virtuoso e animato dall'ideale; ma pel feroce assassino, che ha distrutto o represso in sè tutto l'umano, o par che non sia stato uomo giammai, il sospiro è sanguinario e la pace riposta nella soddisfazione della sua efferatezza. « La buona volontà è di chi trova la sua pace nel non turbare l' altrui, anzi nel redimere, se può, altrui dal dolore, o aiutarlo fraternamente in quest'opera di redenzione » (p. 28); ma è anche buona volontà quella di chi trova la propria pace nel non turbare la pace del malvivente,

(1) Vedi nella prefazione alla *Tugendlehre* (*Werke*, ed. Rosenkr. IX, 221) la profonda distinzione di piacere patologico e piacere morale; e si potrebbe anche vedere il saggio sulla *Dilettazione morale* di Ottavio Colecchi, nelle sue *Quistioni filosofiche*, Napoli, 1843, II, 201 e sgg.

la pace del prepotente che contrista ferocemente uno spirito immortale? Buona volontà sarebbe stata quella del cardinal Federigo, se avesse preferito di non turbare la pace del povero don Abbondio? Bene è la pace, e il mantenimento di essa, quando essa è bene. Ma anche la guerra talvolta è bene. Bene certamente non sarebbe, per non turbare la pace che il professor Trojano prova nella tranquilla contemplazione di ciò che a a lui par vero, non dirgli quello che par vero a me, e, forse non solo a me.

E altre considerazioni si potrebbero aggiungere sopra altri punti di quelli che abbiamo accennati e non discussi della sua Prolusione: ma basta quello che abbiamo detto per ora dell'assunto principale in cui il prof. Trojauo non giunge certo a rimettere in piedi una dottrina che, secondo noi, è certo caduta per sempre.

1903.

VIII.

I PRINCIPII DI ETICA DELLO SPAVENTA [1]

Il libro fu pubblicato dall' autore nel 1869 (2) col titolo di *Studi sull'etica di Hegel,* che a me è parso opportuno mutare in *Principii di etica* di B. Spaventa. L' etica di Hegel infatti era pure quella dell' autore, e non ripetuta da questo, ma ripensata veramente e fatta sua, e corretta in qualche particolare, appunto perchè rivissuta nel suo spirito. Sulla fine del Proemio egli stesso dice d' aver voluto esporre i punti principali dell'etica di Hegel; ma soggiunge: « Questa esposizione non sarà nè un compendio, nè un estratto, nè una parafrasi, ma il concetto — dire quasi l' imagine — che io mi son formato di essa, spiegato e definito nelle forme più

---

(1) Prefazione alla edizione da me curata dei *Principii di etica* di B. Spaventa nel 1904 (Napoli, Pierro).

(2) Negli *Atti della R. Acc. delle scienze e pol. di Napoli* vol. IV, 1869: estratto di pp. 165 in 4°. Tutto il Proemio con l'Appendice al Proemio fu pubblicato nella *Rivista bolognese*, periodico mensile compilato dai proff. Albicini, Fiorentino, Panzacchi, Siciliani, ann. III, S. 2ª, vol. I (1869) pp. 509-558, col titolo: *L' Assoluto, il relativo e la relazione assoluta.*

essenziali in cui si individua sempre più l'assolutezza del volere ». Non si tratta, adunque, di semplice interpretazione o commento, come il modesto titolo di *Studi* farebbe pensare; ma di una ricostruzione critica.

Questo volume fa sèguito agli *Scritti filosofici* da me raccolti tre anni fa (1); e sarà seguito a minore intervallo da altri volumi, se troverà quel favore che mi pare meriti per l'importanza della materia che v'è trattata e per l'altezza della trattazione, così opportuna al rinvigorimento di cui han bisogno i nostri studi presenti di filosofia. Ma se non si notasse già un certo risveglio della coscienza speculativa, al quale questo ritorno allo Spaventa non è estraneo, confesso che non oserei ripromettermi alcun pro dalla pubblicazione di questi *Principi di etica*. Dal 1869 ad oggi chi li ha studiati? Chi ha mostrato, non dico di accettarli in tutto o in parte, ma di averli meditati? Ho notato altrove (2) che perfino qualcuno dei nostri hegeliani, discutendo gli stessi argomenti che sono qui toccati dallo Spaventa, ha mostrato di non conoscere ciò che questi ne aveva detto. Inutile dire che nessuna rivista ne pubblicò mai una recensione; nessuno studioso si degnò mai di consacrare a questo libro una critica o una censura. Terenzio Mamiani, come apparisce dal Proemio, aveva con un suo erroneo giudizio *(felix culpa!)* offerta allo Spaventa l'occasione di scrivere questo libro; ma egli stesso, com'era naturale, data la sua cultura filosofica, non potè intendere la dottrina illu-

(1) Napoli, A. Morano.

(2) *Discorso* premesso agli *Scritti filosofici*, p. CXII. [Questo discorso sarà prossimamente ristampato con correzioni e aggiunte dall'editore Vallecchi di Firenze].

sirata dal filosofo abruzzese. Al quale certamente allude nell'avvertenza delle *Meditazioni cartesiane* (1), date in luce sulla fine dello stesso 1869, dove accenna a quei « dettatori moderni, il cui linguaggio sibillino », egli dice, « io dispero di non mai decifrare e comprendere. Ne vo' tacere altresì che le tenebre sacre dentro alle quali si chiudono, a me non bastano per istimarli sovrani iddii della scienza ». Nel tuono un po' acre si sente il dispetto per quel fare tra sdegnoso e sarcastico con cui gli aveva risposto lo Spaventa. Ad ogni modo, la confessione della disperazione di mai comprendere il linguaggio di questi dettatori moderni è preziosa. Non si rifiuta la dottrina; non è inteso neppure il linguaggio. E la disperazione del Mamiani, confessata o no, è stata pure la disperazione di quasi tutti gli altri lettori, — non molti, — che questo scritto dello Spaventa finora ha potuti avere.

Ma c'è bisogno di dire che la colpa non è dello Spaventa (2)? Lo Spaventa non è uno scrittore oscuro, ma è un filosofo difficile. La sua prosa, checchè ne paia a certi presenti scrittorucoli di filosofia, cercatori di belle parole, di detti epigrammatici, di citazioni poetiche e simili frasche, è un vero modello di stile filosofico. Le cui doti sostanziali non sono l'eleganza della frase e la rotondità del periodo, ma la chiarezza trasparente, la proprietà schiva d'ogni sussidio metaforico d'espressione, la nettezza di contorni del pensiero; e però la con-

---

(1) Firenze, Le Monnier, 1869, p. X. La dedica è del 17 novembre di quell'anno

(2) Non molti finora l'han potuto leggere, perchè gli Atti accademici, in cui fu pubblicato, non sono facilmente accessibili, e dell'estratto non dovettero esser tirate più che un centinaio di copie.

cisione e il rigore della forma: qualità che lo Spaventa possedeva in sommo grado, congiunte nella polemica con uno spirito sarcastico, che è la conseguenza della sentita superiorità dell'ingegno sull'argomento e non una delle ultime attrattive degli scritti del nostro scrittore. Si citano nella nostra letteratura, e a ragione, il Machiavelli e il Galilei come autori esemplari di prosa scientifica e filosofica. Ma io non dubito di affermare, che a paro con loro sta lo Spaventa; che se gli manca a volte la vivezza di cotesti scrittori, ciò deriva dalla diversa materia che lo Spaventa ha per le mani, e dal diverso grado di riflessione a cui si solleva. Del resto, in lui come in quei maestri dello stile, lo stesso incorporarsi del pensiero nella forma, lo stesso disprezzo dell'ornamento, la stessa compenetrazione insomma d'intelletto e di fantasia, e il pensiero espresso immediatamente come è pensato. E già questa non è virtù artistica, quanto piuttosto scientifica; perchè è il vigore stesso del pensare che sdegna ogni aiuto estrinseco di abbellimenti illusori e falsi; e dallo stesso vigore del pensiero sgorga quella chiarezza sovrana, che nella scienza non è se non coerenza logica e profonda penetrazione dell'oggetto.

S'intende, che questa chiarezza non è quella che rende una dottrina accessibile ai profani, o a quegli studiosi che non sono abbastanza preparati a intendere quella speciale dottrina; come non è vera chiarezza quella degli scrittori, che trattando di filosofia, si lasciano intendere da t u t t i!

Questa seconda chiarezza lo Spaventa certamente non ebbe, nè cercò mai di avere, perchè a lui non piacque di portare la filosofia dall'accademia nella piazza, fermo nella convinzione, che era stata già

di Hegel, essere la filosofia comprensione e spiegazione del mondo, non potenza riformatrice di esso. E s'intende perciò che ai profani il suo dovette e debba parere un linguaggio sibillino!

Ma nè il Mamiani, nè gli altri disperati si contendano di non capire e tacere. Sarebbe il partito più prudente e stavo per dire più onesto. Vogliono anche giudicare e mandare. Ma con qual frutto? Dopo trentacinque anni siamo da capo: questo libro di Spaventa si ripresenta agli studiosi e vuol essere studiato; e chi lo ripubblica, non crede di dissotterrare un morto, poichè i vivi di oggi non sono riusciti ancora a leggere l'elogio funebre di questa filosofia, nè mostrano comunque di aver superato la posizione di questo libro, e di saper dire qualche cosa di più. Giudicar senza leggere o, che è lo stesso, senza capire, non è fare i conti con i libri; e i libri non se ne stanno a sentenze non motivate.

Nel presente risorgere dello spirito filosofico forse è sonata l'ora della giusta sentenza anche per questi *Principii di etica*: e forse si troveranno più di venticinque lettori disposti a non appellarsi al linguaggio sibillino. Tanto più che questo risorgere dello spirito filosofico è caratterizzato da un ritorno ad Hegel.

Il nucleo di questo libro, formato dai capitoli terzo, quarto e quinto, non fa che svolgere la seconda parte della *Filosofia dello spirito* di Hegel; la quale tratta dello spirito obbiettivo, — che il filosofo di Stoccarda faceva tramezzare tra lo spirito subbiettivo e lo spirito assoluto, — appunto divisa in tre sezioni: diritto, moralità, costume (*Sittlichkeit*); e fu dallo stesso Hegel sviluppata nella

Filosofia del diritto (1821) (1). Il resto del libro è una introduzione allo studio dell'etica hegeliana, e un suo complemento. Importantissimi i preliminari, dove sono riassunti e chiariti i concetti principali della metafisica hegeliana e della psicologia, per l'insuperabile precisione con cui vi è determinato il rapporto tra logo, natura e spirito: la triade fondamentale di tutto il sistema.

Spero che oggi sia passata la paura di cui soffrivano fino a poco tempo addietro molti cultori di studi filosofici a sentir parlare di triadi. Perchè questa, messa proprio sulla soglia di quest'*Etica*, sarebbe veramente una pessima raccomandazione per essa. E' vero che ancora si continua da qualche arretrato a balbettare proteste di naturalismo; ma, via, oramai ammettono tutti, che se lo spirito non è fuori della natura, è tuttavia *toto caelo* differente del resto della natura, che è ciò che Hegel e Spaventa dicono natura senz'altro; e tutti, credo, ammettono altresì, che la logica si deve almeno considerare come l'introduzione o la propedeutica a tutte le scienze, e che perciò l'oggetto suo, che ben si potrà dire anche logo tra tanta smania di cercare il prestigio della scienza nel vocabolario greco, preceda logicamente all'oggetto di tutte le scienze naturali come all'oggetto di tutte le scienze dello spirito. Nè temo che si voglia ora trovar a ridire sul posto che rispettivamente occupano nella triade la natura e lo spirito; ora che

(1) Divisa anch'essa in tre parti 1. Das abstrakte Recht; 2. Die Moralität, 3. Die Sittlichkeit. Il *System der Sittlichkeit* di Hegel, pubblicato da G. Mollat « aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers » nel 1893 (Osterwiech-Harz, Zickfeldt) rimonta all'anno 1802: ma già ne aveva dato ampia notizia il Rosenkranz nel suo vol. *G. W. F. Hegel's Leben* (Suppl. zu H.'s Werken), Berlin, 1841, pp. 124 e sgg.

s'insiste, anche più del dovere, sulla dipendenza di questo da quella, e parlano tutti di *mens sana in corpore sano*. La triade c'è, e bisogna perciò sforzarsi d'intenderla. E il problema oggi, benchè in forma incompleta, è così vivo, che molti filosofi per disperazione di risolverlo razionalmente, si buttano in braccio al cosiddetto parallelismo, il quale, se s'accetta sinceramente per quel che la parola suona, è l'abdicazione della ragion filosofica. Spaventa ha qualche cosa da dire su questo proposito; e non sarà letto inutilmente, se sarà letto senza « credule pazzie » e con buona volontà.

Nè occorre rilevare l'importanza del Proemio con la sua appendice; perchè oggi si è sulla via d'accogliere il vero senso del soggettivismo, dell'assoluto e dell'apriori; e le menti son più disposte a intendere il pensiero dello Spaventa che non fossero nel 1869. Per coloro cui non bastassero le dichiarazioni dello autore nell'Appendice al proemio, intorno al senso del suo a priori, ho ristampato a posta un brano che mi sembra ben chiaro de' *Principii di filosofia* dello stesso Spaventa, diventati anch'essi quasi irreperibili (1).

Due soli punti mi paiono meritevoli di qualche dilucidazione, perchè sono stati spesso e anche recentemente fraintesi: la derivazione della moralità dal diritto, e il valore del sopramondo.

E' parso che da Hegel lo Stato fosse concepito come legislatore morale; che la relazione posta da questo filosofo tra pena e moralità corrispondesse al concetto associazionistico della morale, secondo il quale il

(1) [Da me ristampati poi con molte aggiunte inedite, col titolo di *Logica e metafisica*, nel 1911 presso il Laterza].

sentimento del dovere è un prodotto delle sanzioni (1). Nulla di meno esatto. La moralità nasce nel processo ideale dello spirito obbiettivo, secondo Hegel, prima dello Stato; molto prima, poichè c'è di mezzo tutto lo sviluppo della *Sittlichkeit*, che presuppone la moralità. E se così non fosse, non s'intenderebbe il valore etico attribuito da Hegel allo Stato. Il costume è legittimato dalla moralità; non viceversa. E in ciò la concezione hegeliana si distingue profondamente dal relativismo sofistico e dal positivismo. Certo, la moralità è puramente astratta, e le sue determinazioni concrete provengono dalla storia; ma pretendere altrimenti, è non rendersi ragione della natura storica dell'uomo anche come essere morale. Chi oggi non sa che le idee morali, i doveri determinati (tutta la *Sittlichkeit*), hanno una storia? E che perciò voler concepire un dato sistema di morale concreta *sub specie aeternitatis*, è come eternizzare il temporaneo, voler fissare l'attimo fuggente, e far così della pessima metafisica?

Il merito appunto di Hegel, — merito di cui non è facile scorgere tutto il valore, — è di aver fatto la scienza dell'eterno e del solo eterno, che è l'Idea, e di non aver preteso di filosofare mai su altro che sull'idea delle cose. Ora gli si rimprovera anche (a lui che fu maestro della comprensione storica del mondo umano!) di non avere inteso, come Vico, che natura di cose altro non è che nascimento di esse (2).

---

(1) Vedi anche la recente memoria del prof F. Masci, *La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed Hegel, Appunti critici*: estr. dagl *Atti dell'Acc. di sc. mor. e pol.*, Napoli, 1903, pp. 42-3.

(2) Il passo di Hegel su cui si crede, a quel che pare, di poter fondare tale appunto, è questo della *Philosophie des Rechts*, § 258 (ed. Gans. Berl. 1840): « Welches nun der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder *vielmehr* jedes besondern Staates (in questoi *vielmehr*

Ma se per nascimento s'intende il nascimento ideale, questo appunto è il metodo proprio di Hegel; e se per nascimento si vuol intendere, come vuole Vico, il nascere in certi tempi e con certe guise, si ricordi pure la distinzione che il Vico stesso faceva tra il certo e il vero, e l'ufficio diverso da lui assegnato alla filosofia e alla filologia: l'una contemplatrice della ragione (l'idea di Hegel), l'altra osservatrice dell'umano arbitrio (le *Erscheinungen* dell'Idea). Ed Hegel certo non rifiuta la seconda parte della degnità vichiana, che compie ed illustra il significato della prima: « le quali (guise) sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose ».

Nell'idea dello spirito obbiettivo definire lo Stato realizzazione (*Wirklichkeit*) dell'idea morale, mi pare ben altra cosa che far dipendere la morale dallo Stato; anzi importa fondare questo sulla morale, e non riconoscerne quindi il valore in un'istituzione che non realizzi l'idea morale.

E allora come concepire un diritto avanti la moralità? Come pensare che la giustizia punitiva sia un momento costitutivo o un elemento della morale?— Prima di tutto bisogna distinguere tra diritto e diritto. Il diritto che è il primo momento dello spirito obbiettivo, non è il diritto che riappare nel terzo momento del costume o politica: l'uno è il diritto

---

si vede il grande senso storico di Hegel!), seiner Rechte und Bestimmungen sey oder gewesen sey... geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache ». Affermazione così vera, che non si può rifiutare se non da chi neghi la possibilità del *wissenschaftliche Erkennen*; non essendovi dubbio che altro è fare scienza, ossia definire un concetto, altro narrare le *Erscheinungen* di questo concetto nel tempo e nello spazio.

astratto o diritto stretto (*abstrakte Recht* o *strenge Recht*), l'altro è il diritto concreto, positivo, il diritto come legge: *das Recht als Gesetz* (1). Il primo, come momento logico dello Stato, al pari della moralità, ha un valore trascendentale, nel senso kantiano di questa parola; e la sua dialettica si muove quindi in un mondo trascendentale. Ora, ciò che è trascendentale, è astratto dalla realtà e inconcepibile in sè e per sè. L'io puro, la categoria, l'intuizione pura sono, com'è noto, trascendentali appunto perchè presuppongono qualche altra cosa, che è loro contenuto, loro prodotto, loro fine, e perciò loro intelligibilità. Così, tutto ciò che Hegel pone fuori dello Stato, realtà dello spirito etico, non è realtà, ma momento ideale, trascendentale, della realtà stessa. Il diritto concreto è legge: questo diritto logicamente anteriore al costume è il presupposto ideale di ogni legge, è il diritto astratto. « Diritto e morale », dice lo Spaventa (2), « presi in sè, sono due astrattezze; hanno realtà solo nell'ethos ».

Or come da un' astrattezza si passa all' altra? Perchè l'una prima e l'altra dopo? Il prima e il dopo, la generazione, qui evidentemente non può essere se non una successione logica, una genesi i d e a l e (3). E genesi ideale vuol dire deduzione dialettica. Qual' è la differenza tra il diritto e la moralità? L'uno è l' e s i s t e n z a e s t e r n a, e l'altra l'esistenza i n t e r n a della libertà. L'ordine giuridico s'adempie nella manifestazione esteriore della libertà; l' ordine morale s' instaura col riconoscimento intimo della legge, che è la norma del volere veramente libero, e perciò

(1) *Phil. d. Rechts*, § 211.

(2) Pag. 139.

(3) Cfr. pag. 114: « La moralità n a s c e dal diritto; e così si distingue da esso, e si mostra superiore. Intendo dire nascita ideale. »

la realizzazione interiore della libertà. Quest' analisi era stata fatta benissimo da Kant, che distinse in tal modo diritto e morale, e la legalità delle azioni contrappose alla moralità che scaturisce dalla stima della legge. Si tratta di vedere se la morale presuppone il diritto o viceversa.

Ma è chiaro che se un'azione legale potrà non essere morale, un'azione morale non potrà non essere legale, quando per legale s'intenda una determinazione del diritto astratto. Sicchè la moralità inchiude in sè il diritto, e il diritto non inchiude la moralità. E come il processo dell'idea è sempre dal semplice al complesso, e dal meno complesso al più complesso, il processo dello spirito obbiettivo non può andare dalla moralità al diritto, bensì dal diritto alla moralità. Infatti, se lo spirito fosse morale prima che giuridico, a che l'intervento del diritto? Se gli uomini non potessero non essere morali, il diritto non avrebbe senso. Gli occhiali non servono a chi ha buona vista. Ma come poi si potrebbe esser morale, senza riconoscere i diritti? I diritti, dunque, son presupposti dalla moralità.

Nè sembri strano il momento dialettico della giustizia punitiva tra diritto e morale. In verità, se nel diritto non intervenisse la violazione di esso, in qual modo dato il diritto, lo spirito potrebbe elevarsi alla sfera della morale? Il diritto non violato mai non avrebbe bisogno d'altro; il diritto violato deve reintegrarsi; e si reintegra con la punizione del delinquente, la quale critica la soggettività individuale del volere, per sollevarlo nella sua stessa intimità al riconoscimento del diritto e però alla realizzazione della vera libertà. E Kant forse dice altrimenti quando

assegna alla legge morale un doppio ufficio, uno negativo, per fare un' « infinita rovina » delle tendenze egoistiche dell'anima, e uno positivo, per suscitare in essa la « stima » del dovere, e il primo ufficio fa scala al secondo ? (1) E in tutte le concezioni etiche del mondo la moralità è forse un attributo primitivo e immediato dello spirito, o non piuttosto il risultato di una redenzione dal male e il termine di una liberazione ascetica dalle tendenze malvage della natura, e quasi il coronamento del trionfo dello spirito ? O v'ha forse redenzione e liberazione dal male senza pena, senza riconoscimento del male stesso, senza sacrifizio del volere individuale come arbitrio soggettivo e ribelle a una legge di giustizia, al diritto ?

Il concetto di Hegel è mille miglia lontano dalla dottrina associazionistica, che fa il sentimento del dovere effetto della sanzione. Perchè la pena di cui parla Hegel, non è qualche cosa di imposto *ab extra* allo spirito, ma quella stessa « intimità critica » come dice lo Spaventa (2), che nella coscienza del violatore del diritto dimostra la nullità della sua azione e la fallacia del giudizio soggettivo, sul quale questa si fonda ; quella intimità, che è la ragione della pena esteriore e della sua sanzione nel diritto concreto. Giacchè la giustizia penale di cui si parla nella sfera del diritto, non è quella stessa giustizia penale che s'adempie nella terza sfera dello spirito obbiettivo, col presupposto della legge e per l'opera del potere giudiziario. La prima è il « trascendentale » della seconda. Nella seconda c' è la sanzione degli associa-

(1) *Critica della ragione pratica*: Analitica, cap. III.
(2) *Principii di etica*, pag. 195.

zionisti; nella prima c' è la pura dialettica dell'idea; un principio, che certo non può recar meraviglia in un idealista come Hegel.

Dopo queste avvertenze non mi par necessario combattere la vecchia e sempre nuova obbiezione mossa contro la dottrina hegeliana da coloro i quali osservano, che la « volontà dello Stato può essere così capricciosa, egoistica ed immorale, come quella di un uomo perverso, e che raramente anzi essa è così conforme alla giustizia e all' onore come quella di un uomo dabbene » (1). Infatti, se logicamente la moralità procede lo Stato, e questo dev'essere la realizzazione di quella, quando la volontà dello Stato è capricciosa, egoistica ed immorale, l'unica conchiusione che se ne può trarre è, che lo stato avente una tale volontà, non è un vero Stato, — senza dimenticare d' altronde che la filosofia deve guardare alla repubblica di Platone e non alla feccia di Romolo! E si potrebbe anche osservare, che quando lo Stato non è quale dovrebb' essere, non lo Stato solo pecca, ma peccano prima gli antecedenti logici dello Stato, nei quali, per la dialettica da Hegel accennata, si dovrebbe compiere prima quell'ordine morale di cui lo Stato non sarebbe poi che la consacrazione.

Nè può dirsi, che Hegel torni col suo ideale dello Stato al concetto pagano, per cui l'uomo esisteva per lo Stato, e non lo Stato per l'uomo. Nè l'una cosa, nè l'altra: perchè lo Stato e l'uomo, così opposti e divisi l'uno dall'altro, non sono, direbbe Hegel, se non due creazioni dell'intelletto astratto. Non c'è l'uomo di qua, e lo Stato di là; ma uomo e Stato sono *unum et idem*. L'uomo è lo Stato; e lo Stato è l'uomo; e

(1) Cfr. Masci, op. cit., pag. 43.

lo Stato è il fine dell'uomo, perchè l'uomo è il fine di se medesimo, in quanto nello Stato si celebra la natura politica dell'uomo.

Infine, si dice, la moralità è una funzione dello stesso ordine della funzione religiosa (della sfera dello spirito assoluto); « la quale s'impernia bensì necessariamente nella vita comune, nella comunione delle coscienze; ma in una comunione libera, la quale, concernendo l'intima vita spiritualo, il bene come valore spirituale assoluto. ripugna ad ogni forma di organizzazione necessaria e coattiva ». Ma qui si confonde: 1. l'assolutezza dello spirito con lo spirito assoluto; 2. la coazione, che è il lato esteriore della pena, con la sua essenza ed efficacia morale. Certo; lo spirito é assolutamente. necessariamente morale; ma tale assolutezza è l'assolutezza del relativo. Solo in un grado suo, nella sfera del mondo propriamente detto, cioè del mondo dello spirito, esso è assolutamente morale. Ma fuori del mondo, fuori della storia, la moralità non ha significato. Uno spirito solo, un Dio solitario, può creare un'opera bella, ma non fare un'opera buona (1). Lo spirito perciò può superare la sfera della moralità. È assoluto in questa sfera;

---

(1) Cfr. Spaventa, *Princ. di etica*, pp. 92-3. [Tutto ciò s'intenda detto, per altro, a schiarimento del pensiero hegeliano, cho lo Spaventa accettava. Secondo Hegel, infatti lo spirito pratico è « spirito obbiettivo », al di sopra del quale si elevano così l'arte come la religione e la filosofia. Ma c'è un modo più profondo d'intendere il rapporto dello spirito assoluto con l'obbiettivo e della teoria con la pratica; per cui i due termini s'immedesimano, e lo stesso mondo è sopramondo (cfr. la mia *Teoria Generale dello spirito come atto puro*, Bari, Laterza, 1920). Ma rimarrà sempre vero che la moralità è superata nel mondo superiore del pensiero, finchè nella moralità si vegga uno spirito pratico diverso dal teorico, e l'azione perciò si concepisca, come il contenuto di un giudizio].

ma questa sfera non è assoluta, appunto perchè superabile, e quindi non adeguata all'assolutezza propria dello spirito.

Quanto alla coazione, già lo Spaventa ha notato (1) che essa « non è che relativa, perchè l'uomo si determina sempre da sè anche nella coazione », ed Hegel aveva molto insistito sul concetto che la vera punizione non ha nulla di personale, ma deriva dallo spirito. La vendetta è mia, dice Dio nella Bibbia (2). Senza dubbio, quella coscienza in cui s'è generato il male, non può, come quella tale coscienza, superarlo; essa ha bisogno dello spirito universale; e però la coazione è strumento sociale pedagogico di primo ordine. Ma questo spirito non opera nel delinquente se non in quanto il delinquente è questo stesso spirito, che in un suo momento è stato una data coscienza. Contrapporre ad Hegel il concetto della coscienza morale inaccessibile alle coazioni estrinseche, e che l'apprezzamento morale si fa dal punto di vista della ragione morale, significa dimenticare che Hegel ha fatto della libertà l'attributo essenziale dello spirito. Nè è lecito attribuire a lui un principio meccanico nello sviluppo di qualsiasi parte dello spirito. Anche il padre adopera la coazione per lo sviluppo della coscienza morale del figlio; ma riesce allo scopo, solo quando la sua coazione sia sapiente risveglio e ravviamento dell'anima stessa del figliuolo.

L'altro punto che ho detto di voler chiarire, perchè anch'esso frequentemente frainteso, è quello del valore del sopramondo. Il quale non è in verità nè sopra nè sotto il mondo, ma dentro il mondo anche

---

(1) Pag. 106.
(2) *Phil. d. R.* p. 101.

esso, e perciò dentro la storia, proprio come vogliono i suoi critici (1). Il sopramondo è la sfera dello spirito che si manifesta come arte, religione e filosofia. In che senso sono fuori della storia, del mondo, dell'ethos queste creazioni più eccelse dello spirito? Il concetto è profondamente filosofico, ma anche molto comune.

Tutti diciamo, senza saper di filosofia hegeliana, che nell'arte e nella scienza c'è qualche cosa di divino; e creazioni diciamo le opere d'arte; e lo stesso Galileo non si peritava di ragguagliare *intensive* la cognizione scientifica umana a quella di Dio. Ora ciò che è divino, è eterno, e però fuori della storia e del mondo storico. Così volgarmente son dette immortali le opere d'arte.—Sono fattori della storia. — Sì, ma non in quanto opere d'arte. In quanto tali, sono visioni eterne di un mondo senza tempo e senza spazio, e però di un sopramondo, i cui cittadini sono Omero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe, Manzoni.. Le opere artistiche sono elementi della storia per gli effetti estrinseci da esse prodotte nella società in cui sorgono, come sono pure fatti storici, in quanto traggono i loro succhi e la loro origine da elementi storici; ma non sono nè questi elementi, che non valgono nulla senza la potenza creativa della fantasia, nè quegli effetti, senza dei quali ogni opera bella rimarrebbe bella lo stesso, senza perdere nulla del proprio valore. E tanto è vero che l'arte non ha spazio nè tempo, in quanto produzione spirituale, che nell'arte non han significato tutte le differenze individuali; e la stessa individualità dell'artista scompare

(1) Cfr. ancora Masci, *op. cit.* p. 19 e *passim*.

innanzi allo spirito che s' afferma in tutta la sua universalità.

Un fatto storico, è legato alle sue contingenze concrete; e non s' intende se non da punti di vista soggettivi; l' arte, invece, come la scienza e la stessa religione, ha qualche cosa in cui tutti gli spiriti si accomunano in una comune spiritualità, in cui s'annullano le distinzioni individuali. Si può pensare l'umanità ammirante col medesimo sentimento la medesima opera d'arte, e dimentica quindi di tutte le differenze che distinguono persona da persona; raccolta quasi in un gran tempio, assorta in un medesimo slancio d'adorazione, o in una immensa scuola, pensosa d' un medesimo vero; ma non si può pensarla avente tutta in ciascun individuo un medesimo diritto e un medesimo dovere concreto. Onde lo spirito che non procede nel suo sviluppo se non affermando la propria universalità, e che è perciò essenzialmente universale, in questa sfera dell' arte attinge la sua piena libertà dalla natura; la quale, invece, nella sua manifestazione spaziale e temporanea, è tutta una fitta rete di limiti. Allora lo spirito può dirsi veramente assoluto. Una statua vetusta, di cui si sia ignorato per secoli l' autore, non aggiunge nulla al suo pregio se un giorno sia dato scoprire il nome di chi l'ebbe a scolpire; ma un fatto storico è inconcepibile senza determinazioni geografiche e cronologiche, nè un' azione eroica c' è — fuori del concetto astratto della filosofia — senza l' eroe. Il bello, il dio di una religione positiva, la verità non sono dell' individuo, ma della umanità: il risorgimento di Italia è opera di alcuni uomini determinati, che si chiamano Mazzini, Gioberti, Cavour, Vittorio Emanuele, Garibaldi. Tra questi uomini che fanno la storia vi-

vono pure quelli che, quasi iddii nello spirito, contemplano una realtà senza tempo, e vi immergono sè, come persone particolari. Nello stesso mondo è il sopramondo; nello spirito stesso s'adempie la sua perfetta liberazione; ma un grado non è l'altro, sebbene nella vita s'alternino ad ora ad ora, e il poeta debba smettere a un certo punto di poetare, per mangiare come l'infimo degli animali. C'è così un di là del bene e del male; ma di là dal mondo, ove il bene e il male s'affermano, e solo in quanto l'uomo è poeta, o adora, o s'affisa nel vero.

1904.

IX.

BUDDISMO ED ESTETISMO [1]

Il De Lorenzo è valoroso insegnante e studioso di geologia; ma è anche lettore appassionato di poeti e di pensatori non per vanità di dilettante, anzi per potente bisogno d'un animo delicato e di uno spirito vigorosamente speculativo. Legge i poeti con finezza e penetrazione superiore a quella di molti letterati di professione, e medita le filosofie dei grandi, non per recarvi un' informazione da erudito, ma per assaporarvi l'aspro gusto dei pensieri difficili e profondi. Nelle *horae subsecivae,* che gli lasciano gli aridi studi cui ha consacrata specialmente la sua attività scientifica, si rifà del silenzio misterioso e triste della natura inconsapevole bevendo avido alle più ricche fonti spirituali dell' umanità la parola più intensa delle anime, la parola che più intensamente gli faccia vibrare le intime corde dell'anima.

Il suo poeta perciò è Shakespeare: « il più grande

---

(1) A proposito della 1ª edizione del libro di Giuseppe De Lorenzo, *India e buddismo antico,* Bari, Laterza, 1904.

dei poeti », com'egli lo definisce, e « il più sereno ed obiettivo degli umani pensatori » (p. 85). E così come la serenità del pensatore la trova nel suo poeta, egli cerca nei suoi pensatori il sentimento, la fantasia, l'estro, il furore dei poeti: e perciò suoi autori sono Platone, Bruno, Schopenhauer, Nietzsche; ma sovrattutto il Buddho, il grande, il sublime Svegliato, i cui divini Discorsi, tradotti ora in tedesco dal Neumann, arrivano a lui documento autentico di un insegnamento perpetuatosi attraverso due millenni e mezzo e, sebbene alterato, ancor atto a nutrire gli spiriti di cinquecento milioni d' uomini (più di un terzo dell'umanità intera). Beve questa parola, che di fronte alla muta natura gli svela il senso profondo dello spirito consapevole, e si compiace di notare che essa esprima sempre il pensiero medesimo, sia che risuoni pacata e solenne sulla bocca di Gotamo a piè del nevoso Himàlayo, o che riecheggi dalla gemina Grecia col grande Eraclito e col divino Plalone; sia che la ripeta, alunno dei greci, in Roma, Orazio scettico, o la predichi dopo parecchi secoli con possente fervore di fede Francesco d'Assisi. Michelangelo parrà intuirla ne' suoi eterni fantasmi e l' accennerà apertamente in una sua « mirabile » lettera al Vasari. La ridirà con tragico accento Amleto; e il Recanatese la martellerà nel suo verso accorato, o commenterà nella sua prosa funerea. Tornerà a tradurla in filosofemi lo Schopenhauer con sarcasmo amaro, e la dommatizzerà ancora con la sicurezza ispirata dell'estro il novello Zarathustra. Ma sarà sempre la stessa parola. Tutti gli spiriti magni della sua letteratura preferita e della sua filosofia fraternizzano innanzi al De Lorenzo in una comune, eloquente, commovente affermazione dell'essenza intima dell'uomo e della sua

radicale aspirazione. Egli ascolta ammirando e fremendo, e prorompe a ogni tratto in esclamazioni, in epiteti di superlativa ammirazione e in manifesti segni di vivo assentimento; discepolo docilissimo di questi grandi maestri, di sentire i quali in se stesso s'esalta, e che gli appaiono forse, come gli spiriti magni danteschi, in un limbo, senza spazio e senza tempo, dove tutte o quasi le differenze storiche si dileguano, e si parla appunto un solo linguaggio, l'eterno linguaggio dell'anima umana.

Dilettazione anche questa di cultura raffinata che guarda non solo alle opere artistiche, ma alle filosofiche e religiose da un punto di vista prevalentemente artistico, e genera perciò un sentimento disinteressato, per usare la impropria frase kantiana, che esprime appunto quella specie di godimento contemplativo che non muove all'azione, perchè non tocca l'individualità dell'uomo, radice dell'operare. Ond'è che il prof. De Lorenzo, dopo aver devotamente ascoltato i suoi maestri, e aver detto sì ad Amleto che si uccide e al Buddho che rinnega anch'egli, a suo modo, la vita, torna, come se nulla fosse, ai suoi prediletti studi geologici, torna a cercare la vita nel suo gabinetto, nel suo mondo, già artisticamente spregiato; torna a godere ed amare, risale dalla tenebre del limbo a rivedere la gran luce del sole.

Questo suo libro non è propriamente un libro di critica, nè un libro di storia, nè un libro di propaganda; benchè l'autore vi dia prova di molto acume critico, di rara e difficile erudizione storica, di vivo ardore ed entusiasmo per la dottrina morale del suo eroe. È un libro essenzialmente artistico, e come tale pregevolissimo, tanto da incatenare il lettore,

benchè questi, se abbia qualche pratica di storia e di filosofia, non possa fare a meno, a quando a quando, di fermarsi insoddisfatto. come appunto accade a chi legga i poeti, se la critica intellettuale s' insinua qua e là nella contemplazione estetica, dove affermazioni belle ma false sveglino e facciano ribellare l' intelletto che sonnecchiava. In questo libro infatti l'acume, l'erudizione e l'ardore entrano come elementi d'arte, come mezzi che aiutano il De Lorenzo a vedere e a sentire il suo Buddho, non a criticare il concetto che questi ebbe della vita per notarne, oltre il pregio, il difetto; non a disegnarne con conscia accuratezza i lineamenti sì da farlo distinguere nettamente da tutte le altre grandi figure storiche che per un verso o per l'altro gli assomigliano; non a produrre in sè e quindi negli altri quella veramente sincera ed efficace persuasione, che è già risoluzione o spinta definitiva all'azione. Giacchè nel campo dell' arte, del puro godimento estetico non c'è posto per la critica, nè per le differenze propriamente storiche, nè per risoluzioni pratiche.

Fortuna pel De Lorenzo che egli s' immedesimi così col suo soggetto da trarre anche il lettore in quella stessa situazione fantastica in cui egli s' è posto. Altrimenti il lettore s'arresterebbe troppo innanzi ai difetti che da questa stessa situazione, che è il pregio del suo bel libro, derivano. Dal punto di vista critico gli parrebbe eccessiva l'ammirazione dell'autore per l' intuizione ascetica di Gotamo, pur riconoscendo la verità che essa ravvisa. Perchè il proprio degli artisti è di circoscrivere la verità, e di non accorgersi perciò che una parte di essa non è tutta la verità, e in questo senso perciò non è propriamente la verità. Il De Lorenzo contrappone il Buddho al Cri-

sto e sta pel primo; ma lasciando stare che nell'apprezzamento del cristianesimo egli dimentica quello, che pur allo stesso proposito (p. 40) aveva osservato, che cioè, per certi lati manchevoli che si posson notare nel cristianesimo, *la faute n'est pas à Voltaire*, un pensatore può arrestarsi forse a questa come all'altra sola possibile concezione della vita oltre il Buddhismo, quasi che il pensiero umano non avesse fatto altro dopo Gesù, che ripetere l'uno o l'altro motivo? E prima di Gesù, tutta la filosofia greca, nella cui trama il De Lorenzo non scorge che il sottil filo pessimistico-ascetico che pur v'è intessuto, non dice e non prova nulla contro l'intuizione buddhistica? Egli che si compiace di ravvicinare, anche troppo, Platone al Sakya Gotamo, come e perchè non pensa ad Aristotele, la cui critica della trascendenza platonica ha un'importanza capitale nella storia, non dico della filosofia, ma del mondo? E nella sua coscienza di uomo moderno come non sente le segrete molle della ribellione a ogni ascetismo, che nega la vita per non averla compresa, se tutto il mondo moderno è una lotta contro la trascendenza, e perciò uno sforzo continuo per intender la vita com'è? Eppure egli parla spesso d'immanenza e combatte la metafisica; e non so perchè; o almeno se la piglia con essa come scienza del trascendente; ma non s'accorge mai che l'ascetismo è pur esso un disconoscimento dell'immanente in quanto tale.

Certo, l'ascesi ha, come ho detto, la sua verità; e se non l'avesse, non ci sarebbero al mondo tanti asceti e non si scriverebbero dei libri come questo del De Lorenzo. L'ascesi infatti rappresenta un momento dello sviluppo della vita etica dello spirito; il quale non può sollevarsi alla sua dignità morale

se non staccandosi, e contrapponendosi a quelle inclinazioni naturali (*Neigungen*) a cui Kant, fondatore della scienza della ragion pratica, vuol sottratto il volere: ma un momento è un momento; e l'antitesi va superata in una sintesi superiore in cui le passioni, il cui dominio fu scosso, siano riconosciute e governate dallo spirito venuto in possesso della sua libertà. Le sante verità non sono veramente quattro; perchè, dopo annientato il dolore, resta pur sempre lo spirito, e resta la vita dello spirito, che è poi la vita di tutto e che importa altre verità santissime. — Ma troppo qui sarebbe da dire, e a me piace rimandare alla bellissima Nota aggiunta dallo Spaventa alla sua *Prolusione* del 1862 (1), dove il valore reale del buddismo è espresso con contorni così netti e precisi e con osservazioni così profonde ed evidenti insieme, che lo stesso De Lorenzo, se vorrà leggerle, le troverà mirabili e magistrali, più forse che non gli sembrino altre pagine d' altri scrittori da lui citati.

Il critico noterebbe anche tutte le conseguenze che il De Lorenzo accetta dal suo principio che tutto è dolore, e che il niente è perciò il rifugio a cui bisogna aspirare. Ma già nel principio s' intende che è la radice di una lunga serie di idee non approvabili, non perchè assolutamente false, ma perchè vere solo a metà.

Ancora: dal punto di vista storico, tralasciando pure molti raffronti (in specie, quello con Platone), che se giovano a mostrare la costante umanità di certe vedute, le quali per la loro stessa natura si devono e si

(1) Ristampata nel vol. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filos. europea*. Bari, Laterza, 1908, pp. 34-41.

dovranno sempre ripetere; non si potrebbe non osservare che è interamente inesatto il raccostamento di Gotamo al Kant, accennato in vari punti, ma espressamente istituito poi in uno speciale paragrafo del terzo capitolo. Tra l'uno e l'altro pensatore c'è un abisso. L'autore trova l'analogia « nella decisa fermezza, da parie di entrambi, di evitare ogni questione trascendente, per rimaner sempre nel campo immanente della possibile esperienza » (pag. 132). Ora tale caratteristica, se corrisponde molto approssimativamente allo spirito della filosofia critica, ripugna fortemente a quello della buddistica, come prova la stessa citazione del De Lorenzo. Il quale riporta prima le quattro antimonie dell'*Antitetica trascendentale* e dopo averle commentate (e nè anche il commento è tutto... kantiano) dice con molta disinvoltura che « non altrimenti si esprime Gotamo in un memorabile dialogo... col suo discepolo Mâlunkyâputto » che è nel Discorso 63 del *Majjhimanikâyo,* e che il De Lorenzo stesso traduce in bella prosa italiana dal tedesco del Neumann, come molti altri brani della stessa raccolta, che formano l'attrattiva maggiore di questo libro. Ora in cotesto dialogo, al discepolo che chiedeva a Gotamo perchè questo non si fosse pronunziato mai su questioni cosmologiche, analoghe a quelle delle antinomie kantiane, l'asceta risponde che egli non s'è occupato di ciò « perchè ciò non è salutare, non arciascetico, non mena al distacco, non al rivolgimento, non alla dissoluzione, non al sollievo, non alla visione, non al risveglio, non all'estinzione: perciò io non l'ho partecipato ». E prima ha detto che ad insegnare, e perciò ad acquistare la cognizione di ciò non basterebbe la vita. Sicchè il Buddho non dice che queste sono questioni insolubili, e tanto meno dice perchè; ma solo prepone l'ascetica alla scienza.

Il che è contrario allo spirito kantiano, che vuole la scienza anche quando l'ha dichiarata impossibile; se non altro, in servigio della vita pratica.

E dal punto di vista pratico, come non sorridere dell' ingenua serietà con cui il De Lorenzo, da buon discepolo di Leopardi e di Schopenhauer, cerca ed approva nel Buddho la sentenza contro le donne. dichiarate inferiori agli uomini, perchè inette alle azioni virili (come se gli uomini poi fossero atti alle femminili!); e ricorda che tutti gli « uomini grandi » hanno considerata, anzi desiderata la morte come liberatrice, e fa l'apologia del suicidio, senza sospettare mai se nella vita si debba cercare qualche cosa che non sia per avventura ciò che Buddho e tutti gli altri grandi uomini non vi trovavano, e che il De Lorenzo stesso dice di non trovarvi: il piacere! Sorridere dico, perchè in questo misoginismo, in questa ammirazione del monaco Channo suicida rappresentato in un colloquio di « marmorea, nitidissima forma » e di altri simili atti magnanimi, o di belle lodi del suicidio cantate da dolenti poeti o filosofi pessimisti, è troppo chiaro che in fondo non c' è se non commozione d' artista, alla quale non si troverà critico arcigno che non voglia partecipare.

1904.

X.

I NUOVI SAGGI DELLO SPAVENTA [1]

Questo volume fa sèguito a quello dei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* pubblicato da B. Spaventa nel 1867, come primo di una serie, in cui l'autore avrebbe raccolti parecchi altri scritti della stessa natura sparsi per varie riviste. Parte dei quali io già radunai, insieme con gli articoli e le memorie accademiche dello Spaventa posteriori al '67 negli *Scritti filosofici*, dati in luce nel 1900; ossia quelli, che, piuttosto che veri e propri saggi di critica, erano studi, discussioni e ricerche originali; e il resto son lieto di poter oggi presentare, compiendo il disegno dell'autore, con quegli altri saggi congeneri che lo Spaventa ebbe occasione di scrivere nel 1872, quando imprese a pubblicare con Francesco Fiorentino e con Vittorio Imbriani un *Giornale napoletano di filosofia e lettere*. Ho tralasciato soltanto alcune recensioni, che, per il valore dei libri che v' erano presi in esame, non

---

(1) Prefazione al volume: *Da Socrate a Hegel*, Nuovi Saggi di critica filosofica, di B. Spaventa, Bari, Laterza, 1905.

mi son sembrate più tali da suscitare un grande interesse. E ne è rimasta fuori la polemica con la *Civiltà cattolica*, che l' autore annunziò pure nell'elenco dei saggi da pubblicare, premesso al detto volume del '67, perchè essa da sè darà luogo a un libro separato, che sarà fra breve dato alle stampe. (1)

Ma, con questo volume, i piccoli scritti di filosofia dello Spaventa, che erano sepolti in vecchie e rare riviste, la massima parte del *Cimento* e nella *Rivista contemporanea* di Torino, degli anni 1854-56, sono stati tutti ristampati; e la promessa del '67, almeno per questa parte, sciolta. Così l' avesse potuta sciogliere prima lo stesso autore! Egli non v' avrebbe fatte nè aggiunte nè correzioni, come non ne fece ai *Saggi* ristampati da lui, per non toglier loro il pregio. — « l' unico valore che hanno », diceva l' autore col suo bonario sorriso, « di essere tali e quali furono pensati e formati in quel tempo ». Ma, oltre che la ristampa a lui avrebbe suggerito qua e là note e postille, come ve n' ha nel volume del '67, ben altrimenti interessanti che non possano essere quelle apposte da me col solo intento di agevolare la lettura del libro, dando precisa notizia di cose, libri, scrittori accennati nel testo; la presente pubblicazione, anticipata di qualche decennio, non sarebbe stata senza vantaggio grande degli studi italiani.

Nocque assai, di certo, alla fortuna dell' insegna-

(1) [E fu infatti pubblicato nel 1911 nella *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, pubbl da T. Casini e V. Fiorini. A parte anche sono stati ristampati i *Principii di etica*, Napoli, Pierro, 1904. Dagli *Scritti filosofici*, bensì rimase fuori l' annunziata lettera *False accuse contro l' hegelismo*. Finora non m' era riuscito di rintracciarla; ma fu da me recentemente ritrovata in un vecchio giornale e quindi ristampata nella *Critica* XVIII (1920) 246 e 312].

mento dello Spaventa la forma quasi direi clandestina della sua attività letteraria. Dopo il '67, quando oltre i *Saggi*, diede a luce i *Principii di filosofia*, non pubblicò più nessun libro; e, tolti i pochi articoli del *Giornale napoletano* (la cui vita non andò oltre il primo anno), tutti i suoi scritti d'allora in poi furono sempre inseriti negli Atti della R. Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli. E' pur vero che in Italia i cultori della filosofia, volendo stampare qualche cosa non destinata alle scuole, sono tutti, o erano, costretti a ricorrere agli atti delle accademie; i quali poi non si trovano se non nelle principali biblioteche, e qui non sono, del resto, cercati se non raramente dagli studiosi di professione, respingendo per solito i lettori col cipiglio pedantesco e la goffaggine della maggior parte del loro contenuto, dovuto ai troppi accademici che si trovano ancora nelle accademie. Ma si vorrà concedere, m'immagino, che tra i nostri accademici, i nostri soliti cultori della filosofia, e Bertrando Spaventa una differenza ci sia! Dico non solo tra filosofia e filosofia, ma tra forma e forma di presentare la filosofia. Lo Spaventa era uno scrittore, e costoro sono in generale estensori d'un pensiero che li affatica, e che essi non riescono a digerire.

Lo Spaventa era un uomo, era un'anima: aveva un'intuizione della vita, e non un'intuizione astratta, un disegno a grandi linee, senza contenuto e senza colorito; ma un'intuizione della vita concreta, della vita in cui vibrava l'anima sua, di filosofo e d'italiano, e d'italiano liberale dell'Italia risorgente, e di coscienza ribelle al cattolicismo: un'intuizione che comprendeva nella cornice grandiosa della logica del mondo la filosofia del pensiero italiano, nel suo pas-

sato e nel suo presente, nella sua scienza ideale e nella sua storica lotta contro ogni tirannide politica e spirituale. Onde la filosofia governava nello Spaventa tutta l'anima, e ispirava in lui la vita pubblica e la privata; così la politica della società, dalla quale non credette mai di potersi appartare, come le amicizie, le simpatie, le antipatie personali. In tutte le sue azioni, come in tutti i suoi scritti sempre quella coscienza. Tutti sapevano chi era Bertrando Spaventa, perchè in lui la filosofia era l'uomo; il suo nome era una bandiera.

Ma egli studiò sempre, rielaborò pertinacemente gli stessi principii del suo pensiero; e per confermarli esaminò tutte le forme che veniva assumendo via via la filosofia contemporanea; e non le giudicò dall'esterno, come un volgare dommatico, ma vi entrò dentro, e saggiandone con rigore la struttura logica, ne mostrò l'insufficienza, e quindi la necessità del concetto superiore a cui egli mirava. Perciò non si ripetè mai; ma al centro, in cui s'era collocato, fece sempre convergere, con energia logica, di cui ci sono pochi esempi nella storia della filosofia, tutti gli studi, tutte le critiche che venne facendo. Questa unità d'una coscienza sempre desta è ciò appunto che fa di lui un uomo, e uno scrittore: un uomo nel miglior senso, come ragione consapevole di sè; e uno scrittore, che scrive perchè qualche cosa gli s'agita nell'anima, ma qualche cosa che ha vita e valore assoluto. Da questa unità vera del pensiero dello Spaventa quel suo profondo senso filosofico, proprio dei pochi pei quali la filosofia non è geometria dell'intelletto, ma *emendatio intellectus*, riforma e unificazione di tutto l'uomo, della scienza e della fede, dell'intelligenza e della volontà, della mente e del cuore: non l'oc-

cupazione della scuola e il lavoro del cervello, ma la missione della vita e il pascolo dell'anima. In lui, insomma, nel grado più alto dello spirito si riassumevano e risolvevano, come si riassumono e risolvono sempre quando questo grado più alto ci sia per davvero, tutti i gradi inferiori.

A siffatti scrittori i lettori non mancano; o se lo Spaventa non ne ebbe quanti ne meritava, una causa, fu, come ho detto, anche questa, dell'essere stati i suoi scritti poco conosciuti e poco accessibili; laddove i libri, che il pubblico italiano s'è trovati innanzi nell'ultimo trentennio, hanno conferito per lunga pezza a fargli perdere il gusto della vera speculazione filosofica.

Ma ora a più segni si viene mostrando il bisogno di una filosofia più seria. E dopo tante delusioni, gli spiriti, agitati dal desiderio di un sapere assoluto, sono ricondotti naturalmente allo Spaventa. E allo studio dei suoi scritti bisogna pure in parte attribuire quel notevole risveglio delle tendenze idealistiche, che c'è ora nei nostri studi filosofici. Quindi l'opportunità della presente raccolta, di cui gli studiosi vorranno esser grati all'editore Laterza, che si vengono acquistando tante belle benemerenze verso i buoni studi di filosofia.

I saggi che ne fanno parte, con un criterio analogo a quello seguito dallo stesso autore nel '67, sono ordinati cronologicamente; non tanto rispetto al tempo in cui vennero scritti, e di cui per ciascuno è data a suo luogo l'esatta indicazione, quanto piuttosto per il periodo storico a cui appartiene la dottrina di cui in ciascun saggio si prende a discorrere: da quella

di Socrate, al cui esame porse occasione nel 1856 una memoria del bravo Bertini, a quella di Hegel intorno ai rapporti dell' anima col corpo, che lo Spaventa nel 1872 contrappose alle discussioni dei naturalisti intorno alla natura delle psicopatie.

Sono tutti brevi scritti, veri saggi, che l'autore cominciò a raccogliere dopo l' esempio del De Sanctis, i cui *Saggi critici* vennero in luce, la prima volta, nel 1866, e già erano stati sparsamente pubblicati negli stessi anni e nelle stesse riviste piemontesi, in cui erano apparsi quelli dello Spaventa (1). Entrambi venuti in Piemonte, quando l' Italia era colà, come disse lo Spaventa, da Napoli, vi portavano, pure indirizzati a diversi studi, lo stesso animo; quell'animo così efficacemente rappresentato dal nostro filosofo nell' avvertenza premessa alla *Filosofia di Gioberti*, quando ricordò la sua giovinezza e quel suo stato, in cui poteva già dire tra sè e sè il suo sì e il suo no in cose di filosofia, « senza che in tali giudizi ci entrasse altra ragione che quella che *egli* credeva la stessa ragione » ; e soggiungeva : « Noi altri giovani allora eravamo tutti così ; era una specie di ambiente o di rapina (a dirla con Dante) che ci avvolgeva tutti allo stesso modo. Meno pratici, più astratti, ma meno pregiudicati; e pronti ad aprire l'animo al Vero sotto qualunque forma ci si presentasse; senza sospetto, in uno stato quasi d'innocenza, confidando ciecamente nella verità e solo nella verità, noi

(1) Il Bonghi non era la mente più adatta a intendere nè il valore dello Spaventa, nè quello del De Sanctis Vedi tuttavia il giudizio che egli, nel 1855, dava in certe lettere, pubblicate allora in Toscana e poi divenute celebri, sull' importanza dell' opera di entrambi quei suoi conterranei a Torino: *Perchè la letteratura italiana non sia popolare in Italia*. 4ª ediz. Napoli. D. Morano, 1884, pp. 31-38.

guardavamo alla buona e senza paura a questi o quei terribili mostri, che in quel tempo solo qualche chierico sapeva e spacciava (perchè lo sapeva!) per tali, e che poi, in virtù del progresso nelle cose umane, così nelle buone come nelle cattive, diventarono mostri davvero anche tra coloro che non erano chierici... Quello era ambiente di schiettezza e di sincerità, a cominciare da noi medesimi ». Quello stesso ambiente, che poi descrisse il De Sanctis nel libro della sua *Giovinezza*.

Costretti a vivere in Piemonte del proprio lavoro, invece di libri che nessuno avrebbe pagati, dovettero entrambi acconciarsi a scrivere articoli di riviste; e quindi a rivolgere la loro dottrina e il loro ingegno, anzichè a studi originali, alla critica di quello che si veniva scrivendo, e che per sè attirava già l'attenzione del pubblico. Ma in quelle recensioni ciascuno di loro metteva tutto se stesso, mostrando come in letteratura e in filosofia ci fosse un modo superiore di giudicare, per l'Italia generalmente nuovo, e che tanto negli studi letterari quanto nei filosofici rendeva necessario un rinnovamento. Erano eccitamenti, che non si può dire che abbiano prodotto subito l'effetto desiderato; e non era possibile, data la difformità di studi tra questi autori e i lettori, sopra tutto nell'Italia superiore, dove quelle riviste erano lette. E perciò il De Sanctis e lo Spaventa pensarono a ristampare quegli scritti, dopo il 1860, quando poterono rivolgersi a un pubblico, anche mercè loro, più preparato a intendere la loro parola e a trarne vantaggio.

Dei *Saggi critici* del De Sanctis è stato detto che « pochi, assai pochi libri di letteratura, di critica, ebbero, su la gioventù meridionale, altrettanta azio-

ne (1) ». E quello che furono per la letteratura i *Saggi critici* del De Sanctis, furono per la filosofia i *Saggi di critica* dello Spaventa: chi, da tempo immemorabile, aveva scritto in Italia con tanta chiarezza, con tanto brio, con tanta profondità e vigor di pensiero, e libertà di spirito ed entusiasmo, benchè pacato e decoroso, per la verità? Non erano trattati dottrinali; ma erano stimoli potenti a pensare, a criticare altri e se stessi, a farsi idee chiare e distinte, a non guardare se non alla verità, a intender la filosofia come forma suprema dello spirito, a tener la scienza come « la vera serietà della vita ». Era un parlare, scevro di scolasticismo e di pedanteria, senza rettorica, alla buona, come di chi parla col cuore al cuore degli altri; e badava quindi a ripetere che, siccome la scienza « è lo scopo dell' uomo maturo, l' avvenire, l' ultima consacrazione », chi si fa ad impararla « deve avere, più che altri, una certa buona disposizione, una certa fede in chi la insegna, una certa dose di pazienza: deve aspettare, che la luce venga quando ha da venire »; e chiamava attorno a sé, con frase del suo Bruno, i felici e ben nati ingegni, verso i quali nessuno onorato studio è perso; e di essi sperava guadagnare « l' assenso e l' amore » (2).

I felici e ben nati ingegni, quelli almeno che si facciano conoscere per opere egregie, sono pochi in ogni tempo; e non è meraviglia se allo Spaventa non sieno toccati molti discepoli degni di lui. Non bisogna dimenticare che i grandi maestri non fanno a

---

(1) Torraca. *F. De Sanctis e la sua seconda scuola* nel periodico *La settimana*, 7 dicembre 1902, a. I, n. 32, p. 402

(2) *La filos. ital. nelle sue relazioni con la filosofia europea*; Bari, Laterza, 1008, pagg. 34-41.

tempo a conoscere tutti i loro scolari. E questi *Nuovi saggi* può sperarsi che trovino oggi assai più scolari dello Spaventa, che non ne abbian trovati i *Saggi* del '67: scolari veramente felici e ben nati, pei quali non sarà perduto lo studio onorato da me posto da più anni a rannodare, come ho potuto, questo filo prezioso della nostra tradizione filosofica.

Napoli, 22 giugno 1913.

XI.

LA TEORIA DELLA CONOSCENZA DEL MARTINETTI

La lettura di questo volume è stata per me una gradita sorpresa. Non conoscevo e non conosco un altro libro del Martinetti che ora vedo annunziato: *Il sistema Sankhya*, pubblicato fin dal 1897; e quasi non sospettavo che tra i nostri giovani insegnanti ce ne fosse uno capace di scrivere un libro di filosofia così serio, com'è questa *Teoria della conoscenza*. In molte pagine della quale ho sentito vibrare uno spirito fraterno, ansioso d'intendere l'intima essenza del reale e fiso con insistenza infaticata nell'idea intuita come la vera essenza di esso. Giacchè il Martinetti per il suo punto di vista fondamentale si può dire dei nostri, sebbene il contenuto della sua filosofia sia molto diverso. Vede chiaramente anche lui, e sente, che lo spirito è il reale, e che il principio è uno; e se con lui non si è d'accordo, con lui mi pare che si possa discutere. Egli viene all'idealismo da altri porti e per altri mari; e non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi; ma il nostro incontro è appunto perciò più si-

gnificativo, e cagione a noi di soddisfazione maggiore.

Non essendo possibile nè utile un'esposizione particolareggiata di tutto il volume (che forse avrebbe guadagnato in chiarezza ed efficacia, se si fosse alleggerito, specie nella seconda parte, d'una gran quantità di esposizioni di sistemi divergenti, la cui discussione non giova alla dimostrazione più piena dell'assunto proprio dell'autore), io desidero qui riassumere in breve la prima parte di esso, dove il Martinetti si apre la strada alla sua maniera di concepire la conoscenza e la realtà. È la parte più interessante, e dalla cui valutazione dipende il giudizio sulla dottrina dell' autore. Ed è anche la parte più bella. Nella sua drammaticità, mal celata sotto l'apparente tranquillità sistematica, che si rispecchia nel vigor rattenuto dello stile, arieggia (dico, arieggia) l'andamento della *Fenomenologia* hegeliana: un progresso di concetti, ciascuno dei quali supera il precedente, fino al concetto assoluto, annunziato fin da principio col detto di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Il problema è quello di tutta la filosofia moderna; la relazione tra lo spirito e la realtà. E le soluzioni vanno dall'ingenuo concetto della coscienza volgare, che fa la realtà e tutte le sue determinazioni indipendenti dal soggetto che le conosce, fino al principio dell'idealismo, che identifica l'essere col pensare. Principio, la cui necessità è ben dimostrata; benchè le conseguenze che se ne ricavano, non siano accettabili, nè si possa plaudire a tutte le critiche che il Martinetti oppone alle soluzioni precedenti.

Dello stesso realismo ingenuo il Martinetti di-

stingue due forme: una più semplice e primitiva in cui lo spirito, conoscendo, crede di cogliere la realtà in se medesima; e una più riflessa (Empedocle, Democrito, Aristotele, Stoici, Epicurei, Kirchmann), nata dall'esperienza degli errori del senso, e per cui il contenuto della percezione si sdoppia nella realtà in sè e nella sua rappresentazione in seno alla coscienza. Lo spirito passivo è soggetto all'azione degli oggetti che imprimono in esso le proprie immagini. La conoscenza è come uno specchio della realtà. Dottrina falsa, benchè questo sdoppiamento della realtà, in realtà in sè e realtà percepita, sia già un passo verso il riconoscimento della spiritualità dell'oggetto. Falsa, perchè ci sono molti fatti evidenti a dimostrare che le rappresentazioni non sono una copia della realtà: le illusioni, o provenienti da cause fisiche o da anomalia del soggetto, le sensazioni illusorie, le allucinazioni, i sogni, tutta una copiosa serie di fenomeni psichici, inesplicabili se il conoscere dipendesse dall'oggetto e non dal soggetto. Inoltre, — e questo è il punto essenziale,—la psicologia ormai ha chiarito che le esperienze normali non sono men soggettive delle altre, e sono anch'esse mere costruzioni psichiche. Sappiamo che ogni immagine è la fusione di sensazioni attuali con numerosi elementi rappresentativi, e però una costruzione che dà alla molteplicità dei dati un' u n i t à, che non è nei dati. Sappiamo che lo spazio è soggettivo; e le stesse sensazioni non sono fatti semplici e irresolubili, ma s i n t e s i di elementi più semplici. Sicchè la realtà percepita non viene a noi da una realtà che è fuori di noi; ma si forma e si organizza appunto nello nostra coscienza: la realtà a noi nota, dice benissimo il Martinetti, non è realtà materiale estrasoggettiva, ma

« una realtà spirituale condizionata dall'unità e dall'attività soggettiva ».

Nè si può dire che questa realtà nostra riproduca poi la realtà in sè. Tale giudizio infatti importerebbe un confronto tra le due realtà, che è impossibile, non potendo il senso trascendere la sfera della sua attività. Lo realtà in sè è inaccessibile; del resto, quand'anche tale non fosse, il confronto non si potrebbe far mai, non potendosi giudicare della somiglianza tra una rappresentazione e un oggetto che non è rappresentazione. Di più: di questa realtà è inconcepibile già la stessa esistenza. I colori, i suoni, gli odori, tutte le qualità sensibili sono forme della nostra attività cosciente. Un oggetto sensibile senza il soggetto a cui si rappresenti è inconcepibile.

Il carattere soggettivo dell'esperienza si comincia parzialmente a riconoscere nel realismo scientifico, il quale ammette che le sensazioni prodotte nel soggetto dall'azione del mondo esteriore non abbiano altro contenuto che soggettivo; ma dalle qualità che solo il soggetto vede nei corpi, distingue bensì quelle che sono il fondamento delle prime, e si devono presupporre nei corpi stessi, affinchè siano possibili le sensazioni; donde la distinzione lockiana di qualità secondarie (suoni, odori, sapori ecc.) e qualità primarie (grandezza, forma, numero, posizione, movimento); distinzione, che risale a Leucippo e Democrito, ed è presentemente il presupposto tacito od esplicito delle scienze fisiche e della filosofia naturalistica in genere, che riducono tutti i fenomeni fisici a movimento, di questo facendo la forma più semplice e più universale dell'esperienza. Il movimento sarebbe la realtà assoluta. — Lasciando stare

l'equivoco che si annida in questa pretesa riduzione di tutte le forze fisiche al movimento (intanto il mondo che noi conosciamo non consta di solo movimento), quel che importa notare dal punto di vista gnoseologico è, che queste qualità primarie non ci sono date da intuizioni immediate, ma sono costruzioni psichiche come le secondarie. Senza l'attività soggettiva che costruisce la estensione, come costruisce il colore dell'estensione, non c'è il colore, ma non c'è nè anche l'estensione. E poi, com'è impensabile un colore che non sia di un esteso, impossibile anche è pensare un esteso che non sia colorato: la separazione delle qualità primarie dalle secondarie è assurda. La radice di questa forma di realismo sta nel pregiudizio istintivo che fa del tatto il senso della realtà per eccellenza. Ma è noto quanto poco legittimo sia il privilegio accordato a questo senso.

Il realismo critico invece, pur mantenendo sempre la realtà esterna al pensiero, si sottrae alle contraddizioni del realismo scientifico, dichiarando la realtà, qual'è in sè, inconoscibile, e facendo soggettivo tutto il contenuto dell'esperienza, tutte le forme in cui c'è dato di rappresentarci il reale. Si possono distinguere tre forme progressive di realismo critico: la naturalistica, la scettica e la trascendentale. Il naturalismo critico (Spencer, Riehl) pone una specie di parallelismo tra il mondo delle rappresentazioni e quello delle cose in sè, in modo che dal primo noi saremmo autorizzati a conchiudere, in una maniera approssimativa, sulla natura del secondo. Io direi questo un criticismo ingenuo. Il Martinetti ne indica il vero difetto: « Il rapporto che il realismo scientifico crede di stabilire tra i fatti sog-

gettivi e la realtà fisica non è in realtà altro che un rapporto fra ordini diversi di sensazioni » (p. 61). Il criticismo scettico dalla dualità dell'essere e del sapere, deduce che il sapere non può raggiungere mai l'essere: e così del soggetto come dell'oggetto noi non vediamo se non le apparenze variabili, effetto di azioni e reazioni d'ignoti fattori. A questo principio s'inspira il recente tentativo del Wahle. Da queste due forme di criticismo il Martinetti distingue il realismo trascendentale del Kant, che sfugge alle conseguenze estreme dello scetticismo attribuendo allo spirito un'attività ordinatrice, che dà valore universale ed obbiettivo alle costruzioni empiriche (1). Ma anche in questa forma il criticismo non evita l'errore di concepire la conoscenza come rispecchiamento d'una realtà esterna ed eterogenea. Concetto erroneo, perchè derivante dal solito parallelismo di

(1) Ma basta quest'attività puramente soggettiva a salvare Kant dallo scetticismo? Lo stesso Martinetti riconosce che « ciò non aggiunge nulla alla conoscenza delle cose in sè » (p. 65), cioè della verità. Kant è bifronte come Giano; se guardate alla cosa id sè, al dualismo della conoscenza e della realtà, Kant è fenemenista ed è scettico. Ma Kant ha un'altra faccia, che è quella in cui s'affisò chi dopo di lui fece progredire il pensiero filosofico, e diede quindi il vero valore alla filosofia kantiana nella storia del pensiero. Kant, volere o non volere, fonda il nuovo concetto dell'oggetto, come produzione dello spirito, e trasforma profondamente il concetto della fenomenalità. Il suo fenomeno è oggettivo, è la necessaria soggettività del reale. Kant è l'autore della famosa rivoluzione eliocentrica dell'essere e del pensiero. Egli parte dalla scienza e arriva al fenomeno; non va dal fenomeno alla scienza, e perciò la sua conclusione non può essere logicamente lo scetticismo, ma è la soggettività della realtà; ossia l'idealismo. Il Martinetti (65 *n.*) rifiuta al kantismo la caratteristica di idealismo trascendentale, perchè la cosa in sè viene pensata da Kant come una realtà straniera alla nostra coscienza. Ma appunto per ciò l'idealismo di Kant è trascendentale; Kant ha dimostrato la idealità del trascendentale, ossia dello schema della realtà che è oggetto della scienza. Tutto sta a penetrare il vero significato del « trascendentale » di Kant.

fenomeni e noumeni, rappresentazioni e oggetti in sè; parallelismo, che non è « in nessun modo un dato diretto, ma un tentativo d'interpretazione del carattere limitato od illusorio del mondo della rappresentazione ». Ora dalla tesi kantiana scaturiscono due difficoltà insolubili, secondo il Martinetti:

1.° Il fenomeno non può essere se non alcunchè di totalmente subbiettivo; e se Kant dice che il fenomeno presuppone ciò di cui sia fenomeno, ciò vuol dire che « nel concetto della relatività assoluta è implicita una contraddizione. Una esistenza assolutamente relativa non potrebbe affermare la propria relatività, se non vi fosse in essa almeno un oscuro presentimento di ciò che è assoluto. Ma anche questo oscuro presentimento deve essere nell'esperienza. Questa non è quindi una pura parvenza subbiettiva, un'immagine: essa deve almeno in parte essere, non la conoscenza della realtà assoluta (che è un concetto contraddittorio), ma la realtà assoluta medesima » (1). E poi, noumeno la cosa, e noumeno il

(1) Nè anche questo mi pare ben detto. La contraddizione da rilevare era quella tra la relatività generale della esperienza e l'assolutezza parziale della medesima: non questa (a cui non si può giungere dalla dottrina kantiana) tra esperienza che, in generale, è fenomeno, ed esperienza che parzialmente dovrebbe essere realtà assoluta, noumeno (giacchè un oscuro presentimento della realtà, non è la realtà stessa). La prima contraddizione, beninteso, era da rilevare, date le premesse del Martinetti. Chè in realtà a Kant non è imputabile neppure questa contraddizione senza mettere la sua critica sullo stesso piano del suo oggetto, che è l'esperienza. Il passaggio dal fenomeno al noumeno è operato dalla critica. non dall'esperienza: e Kant non dà per relativa la sua critica, ma l'esperienza; la quale anzi in tanto può dichiararsi relativa, in quanto si ritiene assoluta la critica che ne dimostra o si vuole ne dimostri la relatività. Kant si contraddirebbe se ponesse la relatività come assoluta: ma egli questa relatività non la pose, nè poteva; come nessuno scettico mai è stato scettico verso il suo medesimo scetticismo. E com'è vana la vecchia critica dello scetticismo, che rimprovera agli scettici il dommatismo delle loro ne-

pensiero; il fenomeno, rapporto della cosa al pensiero, sarebbe un rapporto tra due noumeni: un rapporto reale, certo, perchè tra due reali (1); sicchè anche il fenomeno dovrebbe esser reale, assoluto, come le cose in sè: cioè, non dovrebbe esser fenomeno. Come pura modificazione soggettiva, non potrebbe avere una relazione con l'oggetto in sè. E in quanto ombra dell'oggetto in sè, ed esso stesso oggetto diminuito, relativo, rappresenterebbe un essere intermedio tra l'essere e il non essere, di cui sarebbe sempre inconcepibile il rapporto così col soggetto come con l'oggetto divenuto in tal caso un in-sè alla seconda potenza.

2.° Se la realtà percepita è un puro fenomeno, la realtà in sè non solo non è conoscibile, ma non è nè anche pensabile. Perchè ogni categoria che vi si applicasse, l'esistenza o la non esistenza, la possibilità o la non possibilità, — e una categoria bisognerebbe pure applicarvela per pensarla, — la farebbe *ipso facto* cadere nel regno dei fenomeni (2).

---

gazioni (che sono anch'esse altrettante affermazioni!), perchè lo scetticismo non è mai assoluto, ma relativo a speciali forme di sapere (cfr. una mia osservazione nella *Critica*, II, 326-7), così non vale opporre a Kant, che l'affermazione del noumeno contrasta col principio della soggettività del conoscere. Una contraddizione in Kant c'è; ma è più profonda di questa accennata dal Martinetti: ed è la contraddizione tra le due faccie da cui può esser guardato, come si disse: cioè, la contraddizione (nel seno stesso della critica) tra il suo idealismo (trascendentale) e il suo realismo tra il concetto della produttività e oggettività dello spirito e il concetto di un noumeno sottoposto all'esperienza e indipendente da essa. È, insomma, la contraddizione feconda degli avanzamenti posteriori.

(1) Quest'argomento mi sembra anch'esso poco stringente. E' forse un assioma che la natura di un rapporto dev'essere identica alla natura de' suoi termini? In chimica, p. e., non è così. E tutto ciò che è vivo, organico, spirituale non risulta da rapporti di natura diversa dei termini?

(2) Quest'osservazione è vera e antica; ma non è vero quello che il Martinetti soggiunge: che Kant, cioè, abbia intravvisto questa contrad-

Il realismo kantiano si trova innanzi a queste difficoltà insolubili per lo stesso suo presupposto realistico, in cui già il Maimon e il Beck videro un avanzo di dommatismo. Bisognava liberarsi dal preconcetto della opposizione tra l'elemento a priori e il contenuto sensibile dell'esperienza, col quale perdura in Kant il falso presupposto della opposizione dell'oggetto al soggetto. L'elaborazione del concetto del contenuto dell'esperienza, per mostrarne la spiritualità, doveva essere la via per la quale la filosofia posteriore avrebbe eliminate le difficoltà e le contraddizioni, in cui si dibatte il pensiero kantiano; il cui tentativo, « lungi dall'essere un punto di vista oltrepassato, conserva per noi tutto il suo valore e, come fu l'inizio, così rimane e rimarrà l'incrollabile fondamento d'ogni speculazione idealistica » (p. 73).

Una transizione del realismo kantiano all'idealismo si può trovare nel realismo idealistico dello Schopenhauer, nonchè del Lotze, del Bergmann e del Paulsen: in cui si mantiene il principio della distinzione irriducibile tra fenomeno e noumeno, ma si

---

dizione, e ne siano prova le sue oscillazioni intorno al concetto del noumeno, ora dato come « il fondamento positivo della nostra esperienza », ora come un puro concetto limite. Questa non è oscillazione: il noumeno è fondamento del fenomeno, per Kant, in quanto è concetto limite (cfr. la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pp. 185-193). Secondo Kant, il concetto del fenomeno, è limitato, e il suo limite è garenzia della realtà assoluta celata sotto il fenomeno. Nè anche è vero che « il termine di concetto limite applicato alla cosa in sè è soltanto un'ambigua similitudine spaziale destinata a celare l'oscurità del pensiero », perchè « un limite fra due estensioni implica la conoscenza dell'una e dell'altra » (p. 71): osservazione vecchia, ma che non regge. Al noumeno, dato il concetto della falsa soggettività (e quindi della falsa oggettività) in cui effettivamente Kant è ancora intricato, si perviene astraendo da tutte le categorie del pensiero, cioè dal pensiero stesso. Ora, da Kant e da tutti, astraendo dal pensiero, a che

ammette la rivelazione di questo nell' autocoscienza, e quindi anche la possibilità di una interpretazione della realtà esteriore sull' analogia di quella intima a noi e a noi immediatamenle nota. Nota o come volontà (Schopenhauer), o come rappresentazione quale centro di coordinazione (Lotze), o come io (Bergmann), o, in generale, come realtà spirituale (Paulsen) (1). Ma in tutte queste dottrine resta il gran difetto del disconoscimento del valore proprio del mondo fenomenico. La metafisica idealistica che esse costruiscono, è minata dal presupposto realistico della loro gnoseologia. Se i fenomeni, come tali, non hanno valore assoluto, l' assoluto metafisico dovrà ridursi a quell' astratto principio dell' essere in sè, quale si rivela nella coscienza: la cui realtà dipende appunto dalla molteplicità fenomenica che ne è il contenuto concreto. Sicchè, negato il fenomeno, si nega ogni assoluto (2). Il difetto, insomma, che in Kant proviene dalla opposizione di un noumeno al fenomeno non può scomparire da queste dottrine, nonostante la loro pretesa di rompere, attraverso la coscienza, il fitto velo ond' è

---

altro si può arrivare col pensiero, se non a un limite? Al di là del limite non ci sarà nulla se si ritiene pensiero = essere; ci sarà l' essere (il noumeno), se si parte dal dualismo, da cui partì Kant.

(1) Al Martinetti sfugge che una pari costruzione c' è anche in Kant, nella sua metafisica teleologica, che è poi il punto di partenza di Schopenhauer.

(2) « Il passaggio », dice il Martinetti, « a questa concezione della conoscenza [esperienza = realtà] avrebbe dovuto essere tanto più facile per l'idealismo metafisico, in quanto per esso non sussiste la questione della possibilità della partecipazione diretta della nostra coscienza ad una realtà eterogenea » (p. 82). Ciò non è esatto. La loro metafisica idealistica è appunto fondata sulla loro gnoseologia realistica. Questa precede quella, e la condiziona. L'unificazione del fenomeno col noumeno, resa impossibile dalla gnoseologia di questi realisti, non c' è infatti nella loro metafisica. E senza questa unità una gnoseologia idealistica è impossibile.

fasciato il noumeno. Una volta scissa la realtà dalla conoscenza, questa rimarrà eternamente irraggiungibile.

Il difetto si elimina ponendo la realtà nello stesso fenomeno; che è il punto di vista idealistico. Ma posta quest'identità di essere e di apparire, come si spiega la distinzione del non-io dall'io?

Questo, che è il problema dell'idealismo, ha ricevuto varie risposte. Il fenomenismo — sostenuto già dai Cirenaici nell'antichità, e rinnovato in tutto il suo rigore da D. Hume nella filosofia moderna — nega affatto la distinzione, riducendo l'io e il non-io a pure illusioni, e ogni contenuto della coscienza a una serie di rappresentazioni. Il fenomeno, secondo questa concezione, non è la realtà in sè, anzi la negazione d'ogni vera realtà. E questa concezione s'avvolge quindi in tutti gli assurdi propri dell'empirismo, ai quali crede di sottrarsi perchè si serve, senza che se ne accorga, dell'attività del soggetto a spiegare la realtà, e riconosce perciò un principio inconciliabile col suo assunto fondamentale.

Il fenomenismo si potrebbe dire il perfezionamento logico della concezione kantiana del fenomeno come distinto dal noumeno. E per questo rispetto al fenomenismo si contrappone direttamente l'idealismo trascendentale di Fichte; il quale nella sua *Dottrina della scienza* si propose di eliminare dall'esperienza quel residuo che Kant sottraeva all'attività creatrice del soggetto, e che per Maimon era ancora irriducibile a zero. « Lo scopo che Fichte si propone è quindi di convertire la regressione analitica, per mezzo di cui Kant aveva sceverato l'elemento formale, in una deduzione sintetica abbracciante così la materia come la forma dell'esperienza » (pag. 93).

Il Martinetti muove tre osservazioni contro il sistema di Fichte: 1.° Fichte, nonostante il suo radicale soggettivismo idealistico, ritiene ancora, nella sua teoria della riflessione, la distinzione realistica tra essere e sapere; 2.° è impossibile costruire, come vuole Fichte, il mondo dell'esperienza partendo unicamente dal soggetto; 3.° la deduzione dialettica di Fichte ci dà una realtà dipendente dal soggetto empirico, e non ci spiega la molteplicità dei soggetti empirici, nè la molteplicità corrispettiva dei reali.

La distinzione tra essere e sapere, che farebbe ricadere l'idealismo fichtiano nell'errore e nelle difficoltà del realismo, sarebbe la opposizione che Fichte fa del non-io alla coscienza; non-io, che è bensì un prodotto, come la coscienza, dell'Io assoluto, ma un prodotto per sè inconscio; un inconscio che è un inconscio assoluto, e relativamente all'Io assoluto, che è al di qua della coscienza, e relativamente all'io empirico, a cui il non-io si contrappone. « Ora qual differenza vi è », si chiede il Martinetti, « tra l'inconscio assoluto e la cosa in sè? Un rigido idealismo non può tentare altra esplicazione della realtà che con una successione di atti coscienti: e ciascuno di questi esige rigorosamente d'essere riferito ad un soggetto che ne sia consapevole ».

Questa critica però è esatta? o non proviene da una erronea intelligenza del pensiero di Fichte? L'Io assoluto è al di qua della coscienza in quanto riflessione, ossia è al di qua della coscienza empirica; ma esso stesso è io, coscienza. È coscienza, che si realizza attraverso la dualità da lui creata dell'io e del non-io: *von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung!* L'io empirico è identico all'Io assoluto; è la sua verità; verità *in fieri*, progressiva, che tende

a quell' Unità, che è meta trascendente del suo sviluppo. Ora, l'oggetto e il soggetto della coscienza differiscono, certo; ma non tanto che l'uno sia la negazione assoluta dell'altro. Altrimenti non rampollerebbero della medesima radice. La loro identità fondamentale è nel loro comune principio, e quindi anche nel fine comune. L'oggetto non è un dato originario del soggetto (difetto del realismo), e quindi non gli è assolutamente opposto. Dei tre momenti dialettici, tesi, antitesi e sintesi, il non-io, che non è io (io empirico) è antitesi, e l'io (empirico) che è non-io è sintesi. Ora tanto la sintesi quanto l'antitesi contengono la tesi, perchè provengono da essa: il non-io non è io empirico ma è Io assoluto come l'io empirico; e se l'io empirico, è la verità dell' Io assoluto, bisogna pur dire che il non-io è anche io empirico, coscienza. Altro che assoluto inconscio! Certo, come coscienza il non-io non é puro non-io. Ma il pregio di Fichte è appunto questo: di porre il non-io, non come puro non-io, ma come produzione dell' Io assoluto.—Quanto all'obbligo che il Martinetti fa all' idealismo rigido rispetto alla spiegazione della realtà, se ne parlerà appresso.

Ad ogni modo, aggiunge il Martinetti, Fichte non deduce, nè poteva dedurre il non-io dall' Io; — che è, come s'è visto, il secondo punto della sua critica. Egli sa bene che quella di Fichte, iniziatrice d'una logica nuova, non vuol essere una deduzione analitica (le idee dedotte sono contenute nell'idea prima), sibbene una deduzione sintetica (le idee dedotte sono uno sviluppo della prima); ma chiede giustamente che questa deduzione non introduca altro fattore diverso dal suo principio. Fichte in realtà deduce, non da

uno, ma da due principii: « *a)* Il principio della molteplicità, l'immaginazione creatrice, la produzione inconscia che vela l'unico Spirito in una serie indefinita di apparenze inadeguate; *b)* l'attività della riflessione che limita questa produzione incoscia, l'eleva alla coscienza, la riconduce all'unità e tende, come a fine ideale supremo, all'unità dello Spirito assoluto » (p. 100). Anche qui, mi pare, il Martinetti vede la dualità, ma non vede l'unità da cui la dualità deriva; e quindi non vede bene neppure la dualità. L'immaginazione produttiva e la riflessione non stanno in Fichte l'una contro l'altra, come due opposti originari, due principii, perchè hanno tutte due la loro radice nell'autocoscienza assoluta. Il sorgere della riflessione è dovuto, è vero, ad un atto di assoluta libertà (p. 101); ma questa è l'assoluta libertà dell'assoluta autocoscienza. L'essenza dell'autocoscienza è cotesta libera attività: giacchè non è concepibile autocoscienza che non sia coscienza: e in quanto l'*auto*, il *sè* è non-io (è diventato, per l'immaginazione creatrice, non-io), la riflessione, l'autocoscienza non può non essere coscienza empirica, coscienza del non-io, riflessione. Nè anche questa critica, dunque, è accettabile. La facoltà veramente miracolosa. come la chiama lo stesso Fichte, non è la riflessione, bensì l'immaginazione produttiva, da cui dipende la molteplicità del non-io. Questa facoltà è veramente un presupposto accanto all'Io puro; e non è provata.

Più verità c'è nella terza obbiezione: La realtà dedotta da Fichte non è « la nostra realtà ». Non è, a dir vero, una realtà di formato tascabile, come di-

ceva lo Schelling e ripete il Martinetti: ossia, una realtà unicamente dipendente dal soggetto empirico; perchè l'Io puro non è (come inesattamente crede il Martinetti, un io legato comunque al soggetto empirico, ma è la mentalità, l'autocoscienza in generale *(Ichheit überhaupt)*. Ma certo la realtà (il non-io) di Fichte non è la realtà assoluta, quella che importa a noi. Perchè la sua dialettica non ci può dare se non il non-io che è Io: ossia non può dal Soggetto in sè cavare altro oggetto, che l'oggetto soggettivo, l'oggetto che il Soggetto crea a sè come puro soggetto: non l'oggetto in sè.

Pregio di Fichte è aver dimostrato che la conoscenza non è possibile se l'oggetto del conoscere non è prodotto dello stesso soggetto. Ma il suo difetto consiste appunto nella soggettività, irrealtà di quell'oggetto, che poteva derivare dal soggetto puro. Il suo difetto è l'identico difetto del Rosmini, combattuto dal Gioberti: anche il suo essere è un essere i d e a l e. Pure, anche in questa critica il pensiero del Martinetti è oscuro. Insomma, l'oggetto prodotto dall'Io puro, è quello stesso oggetto che la coscienza empirica trova in se medesima e da cui bisogna astrarre per risalire dall'io empirico all'Io puro. Ma l'oggetto della coscienza empirica è l'oggetto in sè, la realtà assoluta? A questa domanda Fichte non può rispondere. E cerca di rispondervi Schelling. E poichè la radice del difetto di Fichte era nel suo principio puramente soggettivo, Schelling parte da un principio che sia soggettivo e oggettivo insieme: l'i d e n t i t à della natura e dello spirito (la natura che in sè è spirito e lo spirito che in sè è natura); identità che è ragione, Ragione asso-

luta (1). Lo sviluppo cieco della ragione è la natura; lo sviluppo consapevole, lo spirito. L'intuizione intellettuale ci fa vedere l'identità dei dueprocessi.

A Schelling il Martinetti fa due osservazioni, in una delle quali ripete, com'era da aspettarsi, contro Schelling l'accusa di realismo mossa a Fichte. Il processo inconscio della natura è una cosa in sè. Se la natura fosse un vero prodotto dell'intelligenza, « potrebbe essere inconscia relativamente a noi, non in se stessa: in se stessa non potrebbe essere che un atto di intelligenza, un pensiero » (p. 108). Io veramente non so intendere come oltre una coscienza per sè ci possa essere una coscienza per altri (la natura cosciente per noi!). Ma quel che mi preme osservare è che, anche in questo caso, è inesatto prendere per cosa in sè l'inconscio della natura: inesatto, perchè non è assolutamente inconscio ciò che in sè è spirito, e infatti diverrà conscio; inesatto, anche perchè cosa in sè non è ciò che non può essere soggetto, ma ciò che non può essere oggetto di coscienza.

L'altra critica, più radicale, muove in fondo dalla precedente. Non sapendo concepire intelligenza che non sia coscienza, il Martinetti dice che l'assunto di Schelling di dedurre l'obbiettivo dall'Assoluto non poteva non fallire anch'esso; perchè è vero che Schelling dice quest'Assoluto identità indifferente di soggetto ed oggetto, « ma realmente questa identità as-

(1) Il Martinetti farebbe consistere la idealità della natura secondo Schelling in ciò, che « essa [la natura] non sussiste indipendentemente dalle condizioni del conoscere in generale » (101). Se fosse così, non ci sarebbe differenza tra Fichte e Schelling. Del resto, lo stesso Martinetti soggiunge: « Essa è un momento della vita dello Spirito che in essa si realizza e si svolge » (106).

soluta è sempre ancora in utima analisi, come conoscere assoluto, come *absolute Ichheit* una cosa sola con il Soggetto assoluto » (p. 109). Quindi l'impossibilità di arrivare al vero oggetto, reale. Ma questa interpretazione del principio di Schelling a me non par sostenibile. A questo modo, dopo Fichte, Schelling non s'intenderebbe. Se il Martinetti avesse riconosciuta con Schelling la possibilità del concetto di Ragione indipendentemente dalla coscienza, avrebbe vista la profonda differenza tra il principio di Fichte e quello di Schelling, e non avrebbe scritto che « un essere che sia l'indifferenza perfetta del soggettivo e dell'oggettivo, la coincidenza perfetta del Soggetto e dell'oggetto non è concepibile nemmeno in astratto » (1).

È verissimo che anche Schelling « non esplica, postula in realtà l'elemento obbiettivo ». Ma perchè? Non perchè non sia possibile porre l'identità dello spirito con la natura, ma perchè — è critica vecchia — la sua identità è presupposta (intuita), non è provata.

Del resto, nell'apprezzamento che dell'idealismo di Fichte e di Schelling fa il Martinetti, entrano, naturalmente, i presupposti del suo modo di risolvere il problema della conoscenza. Nella sua rassegna storico-ideale delle soluzioni del problema del rapporto tra il pensiero e l'essere, egli infatti, dopo Fichte e Schelling, non accenna nemmeno, a Hegel, che ne è

(1) Il Martinetti ne adduce questa ragione « . . . perchè, tolta la distinzione del soggetto e dell'oggetto, è tolta anche la condizione della loro pensabilità » (109). — Starebbero freschi i filosofi, se ciò fosse vero. Così non potremmo parlare di spazio puro perchè, sottratto il contenuto sensibile, cessa l'intuibilità dello spazio. E questa è infatti la critica di Spencer all'apriorità dello spazio. Ma via, lasciamo a Spencer queste ingenuità. Il transcendentale non è reale (sebbene sia condizione e principio di realtà): ma si deve pensare appunto come trascendentale, non come reale, Vedi su questo punto il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, p. 217 sgg.

la conclusione. E la ragione del silenzio, se ve n'ha una, è forse da cercare nel giudizio dell'autore sul valore della dialettica hegeliana (1). Contro la direzione idealistica trascendentale che mette capo a Hegel egli, del resto, ha una obbiezione pregiudiziale. Checchè dica Hegel, a lui non giova occuparsene, perchè non gli par possibile una soluzione trascendentale del problema. La verità bisogna cercarla per via affatto diversa. Il Martinetti aderisce alle idee fondamentali di quella filosofia immanente o del dato immediato, che, movendo da F. A. Lange, si riattacca a Berkeley e a Malebranche più che a Kant, ed è rappresentata principalmente da Guglielmo Schuppe Giovanni Rehmke e Riccardo von Schubert-Soldern.

Anche questa filosofia riesce a un idealismo assoluto, perchè anch'essa identifica l'essere col pensiero; anzi pretende di essere più rigorosamente idealistica che non fosse l'intuizione hegeliana. Alla quale però direttamente si contrappone pel suo principio dell'immanenza: ossia pel concetto dell'importanza essenziale del dato della coscienza empirica. Tutta la filosofia dell'immanenza si riduce a un'analisi accurata del dato sperimentale: laddove la filosofia idealistica trascendentale era una ricostruzione dell'esperienza sulla base del trascendentale, e mirava, fino a Hegel, a rendere sempre più puramente trascendentale la sua costruzione. Per Hegel era ultimo ciò che per gl'immanentisti è primo. Per Hegel l'ordine logico del reale era inverso all'ordine psicologico della co-

(1) Vedi p. 398 e segg. Giudizio negativo, ma non dimostrato. Si rimanda alla nota critica del Trendelenburg (come se al Trendelenburg non si fosse risposto); e anche all'*Esame dell' hegelianismo* dell'ottimo prof. Allievo. È troppo poco!

scienza; per questi idealisti i due ordini coincidono, o si crede, almeno, che coincidano. Senza questa differenza anche quella di Hegel sarebbe — grazie alla *Fenomenologia* — una filosofia del dato; e lo Schuppe, almeno nel metodo, dovrebbe ritenersi hegeliano e trascendentalista. Ma questo punto non è ben chiaro, nè alla mente dello Schuppe, nè a quella del Martinetti.

Il punto di partenza, adunque, dell'idealismo immanente, è la unità inscindibile, dataci dalla coscienza, dell'oggetto col soggetto. Non v'è soggetto vuoto, nè oggetto cieco per usare una frase kantiana. La realtà a noi nota, tutta la realtà, di cui si può parlare, è realtà cosciente. Un oggetto fuori della coscienza è impensabile. Questa la prima verità, e la filosofia deve tenerla presente, se vuol intendere la realtà. Ed è l'unica via aperta dinanzi a lei, poichè s'è visto che, distinguendo soggetto da oggetto, la filosofia non può dal soggetto passare all'oggetto (difetto dell'idealismo trascendentale), nè dall'oggetto tornare al soggetto (scoglio del materialismo, e difetto in generale, del realismo). Questa unità, bene intesa, è il segreto del mondo. Guai a trascendere questa unità: è come spegnere la luce, e rendersi impossibile la visione delle cose. Ancora in Berkeley e in Malebranche restava un sostrato trascendente (Dio e le anime): ma bisogna rigidamente starsene stretti al dato. Non v'è realtà fuori della scoscienza.

Stretti al dato! È presto detto; ma stretta al dato è la coscienza empirica, la coscienza immediata, dove non sarà possibile una filosofia trascendentale, ma non è nè anche possibile una filosofia immanente. Io intendo, o posso intendere, l'immanenza della coscienza nell'oggetto, e viceversa; ma non l'imma-

nenza della filosofia in cotesta unità di coscienza e di oggetto, che è il dato immediato. Per filosofare mi par bene che il pensiero si debba muovere, procedere dal dato, cioè trascendere il dato stesso.

E ciò credo bene che anche il Martinetti lo conceda. Ma non è questo trascendere, egli ci dirà, che è illegittimo. L' errore comincia quando, partiti dal dato, per spiegarselo si finisce col dimenticare la natura sua, che è di essere quel tal nodo indissolubile di oggetto e soggetto, quella dualità di una unità, che è la coscienza: come lo dimenticarono Fichte e Schelling, ponendo quell' oggetto e quella natura, che non sono coscienti.

Ma allora bisognerà chiudere il mondo dentro i brevi confini della mia coscienza, negando tutto ciò che è fuori del mio spazio e del mio tempo? — No: in questo appunto consiste la caratteristica dell' idealismo immanente. Bisogna distinguere coscienza e coscienza. C'è la coscienza dell' individuo, puro momento soggettivo; e c'è la coscienza assoluta, generica, a cui sono presenti tutti gli elementi della realtà, che sparsamente si presentano alle coscienze individuali: coscienza assoluta, in cui, bensì soggetto ed oggetto sono sempre avvinti come due poli della medesima realtà unica.

Senza entrare in particolari, io chiedo se in questa posizione d' un soggetto assoluto, quale che sia poi la relazione delle coscienze individuali con esso (dove il Martinetti si diparte da' tedeschi), il pensiero non sia già saltato fuori del dato immediato. Questo dice bensì coscienza di una realtà e realtà d' una coscienza; ma dice appunto coscienza mia di una realtà, e realtà della mia coscienza. Donde e come

questa coscienza fuori delle coscienze? Se è fuori... non è fuori?

E l'immanenza? Se questa coscienza assoluta (« totalità concreta del contenuto cosciente »: p. 115) si deve pensare come l'assoluta realtà, essa non può essere che oggetto della mia coscienza: cosciente, alla sua volta, quanto si voglia (a differenza del non-io di Fichte e della natura schellinghiana), ma oggetto della mia coscienza. Ecco che già l'unità immediata è trascesa: perchè dei due termini, delle due facce del soggetto-oggetto, non ne avete posta come assoluta che una: l'oggetto, scisso dal soggetto suo, cioè da me. Che, alla sua volta, sia esso stesso cosciente, a me che importa? La monade non ha finestre, dice Leibniz. E nel chiuso d'una coscienza, che non sia la mia, io non posso penetrare. Ad ogni modo, vi si penetri o no, questo mondo assoluto trascende il dato, rispetto al quale è puro oggetto, contenuto, termine avulso dall'unità organica immediata della coscienza da cui si parte.

Ma non è questa la vera e la maggiore difficoltà: sibbene nella arbitrarietà della coscienza in sè (diciamo così) che si postula. Se si parte dal dato, come è giusto, almeno provvisoriamente, questo non ci dà punto la coscienza d'un oggetto che è cosciente, ma, solo, la coscienza di un oggetto la cui essenza è appunto questa di essere oggetto, ossia il polo opposto del soggetto, che è coscienza. Quest'oggetto non è separato *in re* dal soggetto; va benissimo: ma non è soggetto. Questo è il dato. E non potrebbe essere altro. Se l'oggetto della coscienza nella coscienza stessa (si badi bene), fosse soggetto di coscienza, ognun vede che un atto cosciente si ridurrebbe a un

assurdo processo all'infinito; perchè non vi sarebbe ragione per non far poi l'oggetto coscienza di un oggetto alla volta sua anch'esso cosciente, e così via.

Padronissimi, dirà il Martinetti: padronissimi voi di fare inconsciente l'oggetto; se non che, come si farà esso cosciente? L'oggetto — se non è puro oggetto arbitrario individuale, ma ha un valore assoluto — dev'essere pure indipendente dalla coscienza effimera e fallace dell'individuo. Orbene: se si deve stare all'attestazione del dato, codesto oggetto, indipendente dalla mia coscienza, deve pur essere oggetto d'un soggetto. Altrimenti, noi trascendiamo il dato.

Non è questo un volerne troppo dal povero dato? Il dato è coscienza empirica, individuale; è dato. Voi gli voltate le spalle, dichiarandolo effimero, individuale, fallace: buttandogli in viso i difetti inevitabili della sua natura, per darvi in braccio, non a un dato, ma ad una escogitazione vostra; e poi, chiedete ancora al dato che vi rianimi dell'alito della sua coscienza l'astratta e morta realtà da voi escogitata. È un po' troppo. O stiamo al dato; e il dato è quello che è: ha i suoi difettucci; ma ha anche questo tesoro, con cui voi vorrete speculare, questa dualità in uno, che è la coscienza, il rapporto immanente dell'oggetto col soggetto. O astragghiamo dal dato, e ci preoccupiamo dell'oggetto come tale, spinti da quel suo valore obbiettivo indipendente dalla coscienza, che ci apparisce nella coscienza stessa; e allora bisogna aver pazienza: l'unità, quell'unità, è trascesa, il tesoro ci sfugge dalle mani: il proprio del dato, cioè il dato, è ito, appunto perchè vogliamo spiegarcelo. Il congegno del giocattolo è carpito; ma il congegno è spezzato.

Questo il dato ce lo dice fin da principio, e la colpa è nostra se ce ne accorgiamo troppo tardi. Non v'è atto di coscienza (e il Martinetti lo sa benissimo) che non contrapponga alla coscienza l'oggetto suo; non v'è coscienza, che non ponga una differenza irriducibile nel seno di se medesima. L'oggetto perciò, se oggetto, non si potrà concepire mai se non come la negazione del soggetto. È verissimo bensì che l'oggetto è tutt'altro che negazione del soggetto: ma è tutt'altro, non pel dato, non per la coscienza empirica, non nella posizione del soggetto individuale; ma per il concetto, per l'autocoscienza assoluta, in cui siamo tanto lontani dal dato, che esso non si vede più: tanto lontani, che è scomparso il soggetto individuale e la sua dualità irriducibile. Analizzi il concetto, o dica pure, se vuole, la coscienza del concetto: ma del concetto vero, della filosofia: e veda un po' il Martinetti se la dualità di oggetto e soggetto, dei due poli, c'è più nella sua coscienza divenuta autocoscienza; veda se c'è più lui, in quanto lui, e non me e non altri: veda se è più necessario, se è più possibile domandarsi: — Ma la realtà è questa qui, chiusa nel mio cervello?

E veda anche se per l'assoluta autocoscienza abbia più valore la preoccupazione del solipsismo. La quale dipende appunto da questo errore, in cui incorrono molti oggi (1), di voler filosofare senza togliersi l'incomodo... di filosofare. Lo spirito che fa la filosofia e si può interrogare sulla realtà del mondo della coscienza, non è lo spirito che ha innanzi a sè questo mondo, spettatore ansioso di quanto lo circonda, di-

---

(1) Anche il prof. B. Varisco, segnatamente nel suo ultimo volume: *La Conoscenza*, studi, Pavia, Bizzoni, 1904.

mentico di sè e del suo destino. Questo spirito — che io soglio chiamare coscienza volgare — è lo spirito che è spettatore ecc. ecc., e non ha bisogno di filosofare, ma di guardare e vedere. O perchè rompere il capo con la filosofia a chi ha da fare altro mestiere? I fautori della filosofia popolare e dell'insegnamento della filosofia a chi non ne vuol sapere, non l'intendono; ma è così. La filosofia nasce quando la coscienza s'è trasformata; quando s'è sollevata dal vario e tende all'uno, poichè la coscienza filosofica, quando è tale, è appunto la coscienza dell'uno, del concetto; e allora è coscienza di se medesima, autocoscienza. Ora, facciamo la filosofia partendo dal dato della coscienza; ma, s'avverta bene, di quale coscienza? Il problema filosofico è, ripeto, il problema della coscienza filosofica: il dato è perciò il dato di questa, cioè l'autocoscienza: e nell'autocoscienza non c'è più la dualità, con buona pace del Martinetti: e c'è assoluta unità: il concetto; il concetto nel suo movimento. Stiamo al dato! Altrimenti che idealismo immanente facciamo?

Con queste rapide osservazioni non intendo certo di aver persuaso nè il Martinetti, nè altri. Sento già che mi si tornerà ad opporre: ma l'autocoscienza è l'autocoscienza raggiunta da voi, cioè la vostra individuale autocoscienza. Opposizione, che non dimostra pochezza d'ingegno in chi la fa, ma la difficoltà grande della posizione dell'idealismo assoluto. E io qui non posso rispondere se non invitando ancora a riflettere sulla elevazione della coscienza logicamente richiesta dalla stessa posizione del problema filosofico. L'autocoscienza assoluta è autocoscienza di me; ma di che mi son fatto, mercè il lavorìo filosofico,

soggetto assoluto: cioè, di me che non sono più me. Senza arrivare a questo segno, la pretesa di filosofare è vana non meno di quella di chi volesse veder tutta la valle, senza salire l' erta del monte.

Il Martinetti apporta alcune modificazioni alla filosofia dello Schuppe che non starò a discutere, poichè credo inaccettabile il punto di partenza. Nè dirò nulla della seconda parte del libro (che mi pare assai più debole della prima), consacrata alla teoria della conoscenza razionale, dove l' autore mira a mostrare, sulla stessa base del principio della conoscenza sensibile, l' obbiettività, sempre cosciente, degli elementi razionali dello spirito. Poichè questa costruzione vuol essere un'introduzione alla metafisica, staremo a vedere la metafisica che ne dovrà dare la giustificazione; e allora si potrà tornare a discorrerne.

1905.

XII.

PRAMMATISMO RAZIONALE

È la dottrina che si è proposto di esporre Giovanni Marchesini in un libro intitolato *Le finzioni dell'anima.* Dove a un certo punto si legge che « la sincerità assoluta, che si esaurisce nella pura constatazione, sarebbe, a ben riflettere, immorale » (pag. 230). Tesi, si direbbe, buttata lì a sconcertare ogni critico onesto; il quale, dopo un ammonimento di questo genere, non può non farsi questa domanda: — Ma io sarò immorale agli occhi dell'autore, se gli userò un'assoluta sincerità, constatando puramente i pregi del suo libro? — e quest'altra: — E devo credere l'autore tanto immorale da aver usato un'assoluta sincerità constatando semplicemente quel che gli sembrava vero? —

Fuori di scherzo, questa delle *Finzioni* è una terribile dottrina. Si tratta, nientemeno, di condannare come finzioni tutti i valori dello spirito, la verità e la virtù *in capite libri*: condannarle per l'appunto in nome della verità e della virtù. Ora, il Bacco del Redi, se la terra comincia a tremare, ha dove salvarsi: egli, come ognun sa, si salva nel mare. Ma

un povero diavolo di filosofo, seguace del prammatismo razionale architettato così ingegnosamente dal dotto professore di Padova, in qual cantuccio dei cieli o degli abissi potrà andarsi a cacciare? Se il dotto professore ci avesse pensato bene, credo che non si sarebbe avventurato per questa via, nella quale, una volta entrati, bisogna fatalmente rinculare — ma che dico rinculare? — bisogna precipitare giù giù a rotta di collo, all'infinito. « Se per mala sorte avvenisse che io cascassi da questo mondo, sempre trovarei di paese », dice il Burchio del Bruno, quando sente che l'universo è infinito. Ma chi può immaginare il paese in cui andrebbe a cadere il nostro prammatista? Chi professi infatti questa dottrina che la verità è una finzione, deve credere che questa verità sia pure una finzione, e che sia una finzione anche quest'altra, e una finzione poi questa terza, e così all'infinito; e chi professa conseguentemente, come fa il Marchesini, che finzione è anche la moralità (assoluta, egli aggiunge, ma con l'Ardigò afferma d'altra parte che assoluta è la posizione d'ogni distinto, e quindi ogni moralità in quanto moralità), non può dare altro che per finzione quel c u l t o s a c r o di questa finzione, che è l'ultima parola del suo libro (p. 299); chè se una idealità morale, per usare il suo linguaggio, è l'ispiratrice dell'« etica pedagogica » da lui propugnata, nè anch'essa potrà altrimenti concepirsi che come una finzione; la quale, a sua volta, non potrà essere sanzionata se non per una terza finzione, e così ancora all'infinito. In nome di quali verità, in nome di quale moralità parlerà insomma chi dia per finzione ogni verità e ogni moralità?

Giacchè il prof. Marchesini non eleva, non nobilita punto il valore di cotesta parola, che ha preso a tema della sua filosofica composizione. Definisce la finzione come quel « prevalere d'uno stato interno, di coscienza, per cui... si dà corpo alle ombre, proiettandosi nel mondo reale un prodotto della immaginazione » (p. 7). « Finzione » in tutto il libro è sinonimo di « falso » (pp. 13, 23, 33, 43 ecc.): falso obbiettivamente, benchè soggettivamente tenuto per vero. Il prammatismo anglo-americano, per quanto strampalato, non era giunto a tanto. Esso riduceva un valore ad un altro, non ogni valore alla sua negazione, come fa questo prammatismo che pure si dice razionale (*lucus a non lucendo*), perchè, a differenza del primo, non sarebbe in conflitto con la coscienza scienza scientifica (p. 188). Il prammatismo del James è una specie di umanismo irrazionalistico; ma il prammatismo marchesiniano è il regno della confusione e delle tenebre perfette, non rotte nemmeno dal bagliore dell'affermazione scettica; ed è il preciso contrapposto d'ogni umanismo, poichè spoglia del valor suo ogni attività essenziale dell'uomo. È una filosofia strabiliante. Tra il positivismo dell'Ardigò, a cui l'autore serba ancora una dubbia fede, tra le pretensioni idealistiche (che gli fanno gabellare per idealistico questo suo presente positivismo, p. VIII) e tra questo prammatismo di nuovo eonio, il Marchesini ha fatto un cibreo non più veduto.

La scienza! Il Marchesini non ha il coraggio, veramente di dirvi netto: la scienza è finzione. Preferisce dirvi « v'è finzione nella scienza » (p. 31); ma ne dà questa teoria: « Non può negarsi che il Vero scientifico partecipi alle qualità intrinseche al Vero, che è di es-

sere *(sic)* una funzione cerebrale, una reazione del soggetto, il cui inizio e fondamento è sensazione... La scienza della cosa, se è provocuta necessariamente dalla cosa, è tuttavia una trasfigurazione ideologica della cosa stessa, un distinto nuovo, dinamicamente evolvente *(sic)* dalla natura bruta, è costituentesi come altro da questa ». Conclusione: « È dunque propriamente fittizia la volgare credenza che la scienza della natura sia della natura anzichè della percezione della natura e delle funzioni ideali che la percezione stessa possiede... È una finzione... la pretesa oggettività della scienza » (p. 52-53). E non della scienza soltanto; poichè il Marchesini si appella all'Ardigò, che riduce ogni pensiero, in ultima analisi, a sensazione, e dalla soggettività e relatività di questa trae la negazione dell'oggettività della scienza; e poichè il Marchesini stesso ha detto che le qualità del vero scientifico sono le qualità d'ogni vero.

Dunque, diremo contro la « volgare credenza » che non c'è oggettività vera e propria nella cognizione e nella scienza? No, qui interviene il prammatismo. La finzione dell'oggettività della scienza è « praticamente legittima e necessaria » (p. 84). Praticamente, dice il Marchesini: ma in realtà non assegna nessuna ragione di carattere pratico alla legittimità della finzione teoretica; e non può assegnarla; il suo prammatismo infatti è essenzialmente etico: culto sacro (moralmente) delle finzioni morali. E appunto perciò si stacca dal James. — Ma la parola c'è. Del resto, la stessa arrembata logica del suo positivismo si ribella alla conclusione scettica del fenomenismo sensistico con questo mirabile ragionamento: « La dissimulazione della subbiettività della scienza è razionalmente legittima. La natura si è costituita nella

mia meute come scienza, epperò è legittima l'obbiettivazione del dato scientifico » (p. 196). Avete inteso? La natura si è costituita a casa mia come scienza, me assente e innocente: la colpa è tutta del « dinamismo evolvente ». Io non ci ho che vedere: dunque, niente soggettivismo.

Così almeno parrebbe: perchè se l'obbiettivazione è legittima, non dovrebbe essere più una finzione. Invece, no: legittima razionalmente, e pure finzione. È cibreo? — A pag. 58, messo alle strette dalla logica, dopo che ha assodato a suo modo (il Marchesini non s'accorge punto che questo modo è naturalismo materialistico) l'oggettività della scienza, riduce il contenuto della finzione,—sapete a che? Non l' indovinereste su cento; a « identificare la scienza della natura con la natura! » Se sia propria questa la volgare credenza di prima, non è detto; ma scommetto che il dotto professore di Padova è pronto a dirmi che questa poi è una dottrina di Hegel! — Sarebbe, infine, una di quelle « credenze bugiarde » (!) che, secondo il Marchesini, si possono assumere come « razionalmente sincere » (p. 45).

Nella trattazione delle finzioni etiche non vorrei entrare, perchè, schiettamente, essa mi porterebbe a giudizi ben gravi, nè io ho mai studiato la filosofia della finzione. Il prof. Marchesini insegna ufficialmente filosofia morale in uno università dello Stato; e io dovrei dirgli che egli non s' è orientato ancora nei problemi più elementari di questa filosofia. E se anche non dicessi precisamente così, questa sarebbe egualmente la conclusione del discorso. Tutta la sua trattazione, tralasciando l' errore fondamentale del libro, di adoperare un con-

cetto di rapporto, come questo di finzione, che suppone il termine correlativo (che invece non si ammette), poggia su equivoci volgari, a capo dei quali questo: che il valore etico, in quanto tale, debba avere una realtà empirica, oltre che ideale; e che non avendola empirica, l'affermazione della sua idealità sia una finzione, utilizzabile sì per l'incremento morale, ma essenzialmente falsa. Kant, s'intende, pel prof. Marchesini non è esistito: e dico Kant, non perchè a lui bisogni fermarsi, ma perchè da lui certamente bisogna rifarsi; perchè con lui comincia davvero la scienza della morale, e in generale dello spirito. Il Marchesini grida alla finzione, appena dà di naso nell'assoluto, perchè in realtà la moralità con tutti i suoi elementi non è, nè può esser che relativa. D'accordo, lo ha detto anche Kant; ma questa osservazione non infirma, nel terreno della morale, la realtà dell'assoluto. L'autore studii, se crede, la dottrina dei postulati della Ragion pratica, e la trasformi, se ritiene ciò necessario; ma non la butti a mare, se non vuole buttarvi anche la moralità, Io, francamente, non avrei avuto il coraggio di proclamare che l'assoluto morale sia una finzione; nè invidio al prof. Marchesini il suo coraggio. Credo anzi che nell'interesse dell'« etica pedagogica », che gli sta tanto a cuore, egli stesso, se ci rifletterà abbastanza, si persuaderà che proprio non conviene pubblicare pubblicare di questi libri. Meglio negar l'assoluto e affannarsi a cavar la luce dal buio, che dire che questo assoluto c'è, ma come finzione. « Un'etica positiva dev'essere, in un certo senso, idealistica » (p. 256), dice il Marchesini. Bella maniera davvero d'essere idealistica!

Via, smetta il prof. Marchesini le « finzioni » della scienza; e se, per non restare indietro, vuol essere idea-

lista anche lui, lo dica chiaro; e vada a fondo dell'idealismo, scacciando quella sgualdrina di natura che gli entra in casa così di soppiatto.

1906.

Postilla polemica.

Il caso mi fa capitar sott'occhio con molto ritardo un'irosa nota (1) del prof. Marchesini contro la mia recensione delle *Finzioni dell'anima*. Quindi il ritardo di questa replica; il quale per altro può aver giovato a sedare intanto le ire del Marchesini. Le quali non bastano a commuovermi, come non mi sorprende che a lui sia parsa una falsificazione la mia esposizione netta e cruda del suo pensiero; perchè sapevo che già che solo una grande ingenuità poteva avere inspirato e sorretto le enormità filosofiche delle *Finzioni*. E l'ingenuità congiunta alla strafalcioneria abituale al positivismo, e della quale esso Marchesini ha dato sempre prove stupende (2), mi offrono una spiegazione sufficiente dell'accusa che mi scaglia contro in cotesta nota: che io avrei falsato non soltanto lo spirito, ma la lettera del suo libro. Anche la lettera? Già: il Marchesini ne adduce ben quattro prove.

1.° « Egli asserisce ch'io ho condannato come finzioni tutti i valori dello spirito; invece il mio libro tende a salvare razionalmente e praticamente, pur attraverso la finzione (le cui forme e ragioni sono ivi

(1) *Per un nuovo metodo di critica*, nella *Riv. di filos. e sc. aff.* gennaio-febbraio 1906, p. 152.

(2) V. le recensioni de' suoi scritti pubblicate dal Tocco nell'*Archiv für Gesch. d. Philos.*, 1896, IX, 40-47, e nella *Rivista d'Italia*, 15 ottobre 1899, pp. 342-4.

largamente vagliate), appunto cotesti valori, cioè le idealità supremo della vita, come il dovere, la responsabilità, l'altruismo, e via dicendo ». — Questa, dunque, la prima prova. La quale non prova; o prova quella stessa ingenuità, che già rifulgeva nel libro in questione. I valori dello spirito sono finzioni, e non c'è che dire; pure bisogna salvarli: come chi dicesse: — Il tale filosofo è un asino; pure, è bene che faccia il filosofo. — Ascoltato un tal mirabile discorso, io dissi: qui nel filosofo s'è scoperto l'asino! — Viene ora il Marchesini a dirmi che ho falsato lo spirito e la lettera, perchè egli tendeva a salvare il filosofo, pur dichiarato e patentato come asino: e non s'accorge che quello che si può salvare così, se pur si salva, è l'asino anzi che il filosofo. Del resto, egli falsa spirito e lettera della mia critica quando dà ad intendere che io, avendo rilevata la tesi della famosa equazione: valori = finzioni, abbia taciuto della sua tendenza a salvare razionalmente e praticamente cotesti valori-finzioni, Inutile ripetermi; riscontri chi vuole la mia recensione a pag. 206; dove aggiungo bensì che la legittimità e necessità della finzione nel libro del Marchesini non è punto dimostrata, e resta una parola.

2.° « Sulla razionalità da me propugnata di queste idealità egli crede buon mezzo di polemica di sorvolare, facendo credere ch'io le consideri come falsità: tale è infatti l'interpretazione ch'egli, reggendosi sull'equivoco, mi attribuisce, del fatto della finzione, non ostante le molte pagine che questa interpretazione smentiscono inappellabilmente ».

Faccio credere? Non è del Marchesini la definizione, da me riferita, della finzione come quel « pre-

valere d'uno stato interno di coscienza, per cui, per dir molto in breve, si dà corpo alle ombre, proiettandosi nel mondo reale un prodotto dell'immaginazione? ». Riscontri chi vuole la pag. 7 delle *Finzioni*, e veda se io ci metto nulla di mio. La finzione, si dice nella stessa pagina, è « quell' artificio interiore per cui si dà forma di obbiettive verità a credenze che sono dovute a un singolare disporsi dell'anima per effetto di intimi bisogni » ecc. A pag. 13: « La finzione e la menzogna [due sinonimi!] nascono spontaneamente e s'impongono come mezzo protettivo della società e degli individui. È tanto maggiore il bisogno d'ingannarsi vicendevolmente, quanto più difficile è la lotta per la vita » ecc. — Pag. 23: « Quanto ristoro avrebbero gli affanni dell'anima, se si potesse sostituire ingenuamente alle coscienti tristezze della realtà vera, le vergini allucinazioni d'una realtà diversa, luminosa di fede o di amore! ». A pag. 24, esemplificando la finzione, di cui è vittima un suo amico, il Marchesini dice che « era, nella sua credenza, ingannato dal suo pensiero teoretico che, obbiettivato, gli suggeriva un giudizio falso, fittizio, intorno al suo reale sentimento ». — Pag. 33: Non v'è « campo dell'attività psichica in cui non serpeggi la finzione. Immaginando come reale ciò che non è reale, si alterano nella considerazione di sè gli aspetti del proprio essere interiore; si mentisce a se stesso psicologicamente, come si mentisce agli altri socialmente ». — Pag. 43: « L'opera della cultura morale—si badi—è intesa a creare anzitutto questi compromessi! ». — Pag. 45: « Può assumersi come razionalmente sincera una credenza bugiarda ».

Questo, è lo spirito e questa la lettera della prima parte (pp. 1-63) del libro, consacrata all'*Analisi della finzione*. Dunque, che la finzione pel Marchesini non sia il vero, ma il falso, non sono io che lo faccio credere, ma è piuttosto lui che vorrebbe darlo a credere. E se uno di noi si aggira nell'equivoco, quello non posso essere io. Il Marchesini in tutto il libro non dice mai che le finzioni non siano... finzioni; ma soltanto si affanna a sostenere che sono moralmente vantaggiose, perchè pedagogicamente rigenerative: e di questo io feci ben cenno nella recensione, pur notando che il suo affannarsi riesce, e non può non riuscire, vano. E il perchè lo dissi anche; sicchè se il Marchesini vuol intendere, è già messo sull'avviso. Basta per ora aver dimostrato che non « falsai » nè la lettera nè lo spirito.

3.° « A pag. 58 del libro si legge: ' Se si indentificasse la scienza della natura con la natura, si commetterebbe un errore paragonabile a quello per cui s' identificassero le vibrazioni dell'etere con la luce '. Il mio critico scrive ch' io in quella pagina identifico la scienza della natura con la natura! ». — Qui dovrei dare io del falsario al Marchesini; ma il vero è che egli non ha capito la mia osservazione. Rilegga pacatamente la pag. 207 del mio articolo. Dopo aver rilevato quale sia la maggior finzione della scienza, secondo l' autore, cioè la « volgare credenza » nella « pretesa oggettività della scienza », io dicevo testualmente così: « A pag. 58, messo alle strette della logica, dopo che ha assodato a modo suo (l' Autore non s' accorge punto che questo modo è naturalismo materialistico) l' oggettività della scienza, riduce il contenuto della finzione, — sapete a che? Non l' indo-

vinereste su cento: a identificare la scienza della natura con la natura! ».

Questa identificazione, dunque, secondo la mia esposizione, era il residuo di finzione, rimasto al Marchesini dopo aver giustificato quel che è giustificabile, a modo suo di vedere, della fede nell' oggettività della scienza. E come io ho detto e ripetuto che per lui la finzione è il falso, veniva a dire che tale identificazione non è vera pel Marchesini, ma, appunto, falsa. Certo, il Marchesini poteva non intendere il senso della mia osservazione; la quale, pertanto, era questa: che nessuno, mai, nè fuori nè dentro la filosofia, è stato mai vittima di questa stranissima finzione che identifichi la scienza della natura addirittura con la natura, in modo da volersi satollare, p. es., delle carni della vitella del zoologo, anzi che di quella del beccaio!

4.° « Il Gentile osserva che ho trascurato il Kant. Ora, la dottrina del Kant, più volte ricordata, mi valse precisamente come punto di partenza nella trattazione critica del prammatismo » (pag. 146 e *passim*). Io rimproverai al Marchesini di non avere studiato la dottrina dei postulati della ragion pratica. Ora egli può parlare e sparlare di Kant quanto vuole: e creda che se volessi ridire quanto ne ha sparlato nelle *Finzioni*, non la finirei più. Ma è certo che la dottrina dei postulati o non l' ha studiata, o non l' ha intesa; e quindi ha bisogno ancora di studiarla. I postulati di Kant non sono finzioni, ma premesse teoriche, vere, della ragion pratica. La quale ragion pratica, che è la stessa coscienza morale, diventata consapevole della propria natura (presso a poco quella medesima che il Marchesini ha fatto parlare nel suo « Saggio di etica pedagogica »), deve negare se stessa per ne-

gare i suoi postulati; e perchè, in quanto ragion pratica, non può negare se stessa (spero che il Marchesini veda la contraddizione che si oppone a tale negazione), essa non può negare i postulati. Sicchè la conoscenza della cosa in sè data nei postulati, illegittima dal punto di vista teoretico, e contradittoria, non è fittizia, ma saldamente certa per la ragion pratica: è un nuovo mondo che lo spirito, penetrando con la riflessione morale in se stesso, discopre al di là della visione fenomenica naturalistica. Kant col primato della ragion pratica afferma i diritti dello spirito al di sopra della concezione deterministica della natura. Il Marchesini con la sua teoria delle *Finzioni* nega i valori dello spirito, e non sospetta nemmeno quella seconda vista data al genio di Kant, naturalista e matematico, dal vivo senso della vita morale (1).

1907.

(1) Per le ulteriori proteste polemiche del Marchesini vedi *Critica*, V. 175.

XIII.

IL FORMALISMO ASSOLUTO

Compiendo K. Fischer il suo ottantesimo anno il 23 luglio 1904, il suo successore nella cattedra di Heidelberg, il Windelband, curò in suo onore una raccolta di studi; nella quale all'insigne veterano, che si ritirava dall'insegnamento, si volle presentare un'immagine degli studi filosofici al principio del nuovo secolo sullo sfondo d'un riepilogo retrospettivo dei progressi compiuti dalle varie discipline speculative nel corso del secolo XIX. E alla raccolta collaborarono, oltre Otto Liebmann con una bella poesia filosofica al Fischer, il Wundt per la Psicologia; Bruno Bauch per l'Etica; Ernesto Trœltsch per la Filosofia della religione; Emilio Lask per quella del diritto; Enrico Rickert per la Filosofia della storia; Carlo Groos per l'Estetica e lo stesso Windelband per la Logica e la Storia della filosofia.

Non tutti gli articoli, com'è naturale, stanno insieme ben d'accordo; ma una certa affinità di tendenze non può dirsi neppure che vi manchi: tutti gli scrittori convenendo almeno nell'affermare l'autonomia

dello spirito e l'irriducibilità de' suoi valori. Ma ciò che costituisce una vera lacuna di questa raccolta, dato il suo titolo (1) e il suo intento, è la mancanza di articoli speciali sulla Metafisica e sulla Gnoseologia, benchè di questa si occupi per indiretto il Windelband nello scritto sulla Logica; e inoltre, la scarsissima informazione che tutti questi scrittori, dal Wundt al Windelband, mostrano di possedere di quello che nel sec. XIX si è fatto in filosofia fuori della Germania. Sicchè al contenuto di questi volumi sarebbe stato più adatto il titolo: *Die deutsche Philosophie im Beginn* etc. L'Italia, non occorre dirlo, per gli estensori di questo secolare bilancio consuntivo e preventivo, non ha fatto niente in filosofia. Solo il Wundt nella bibliografia del suo articolo ricorda tra le esposizioni storiche la *Psicologia contemporanea* del Villa, ma forse giusto perchè in questo libro non si parla di psicologi italiani, come non ce ne fossero stati: e certo non ce ne sono stati dell' indirizzo del Wundt, ad eccezione di alcuni pochi lavori trascurabili in una storia generale. L'Italia non avrebbe prodotto altro che l'*Uomo di genio* del Lombroso, citato dal Groos! Ma la Francia e i paesi di lingua inglese, salvo che per gli studi di Logica, non mi sembrano trattati molto meglio dell'Italia.

Del resto, poco male se non si pretendesse alla compiutezza; o se la Germania avesse conservato fino a questi ultimi decennii il primato filosofico che ebbe tra tutte le nazioni dal cadere del sec. XVIII alla prima metà del XIX. Se non che questo primato da un pezzo è gravemente compromesso; e in Inghilterra,

---

(1) *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Festschrift für Kuno Fischer herausgegeben von W. Windelband, Heidelberg. Winter, 1904-5, voll. 2

in Francia, in Italia ci sono stati pensatori da reggere senza svantaggio al confronto dei germanici per solidità e originalità di pensiero.

Comunque, poichè la Germania è rimasta pur sempre la fucina più laboriosa anche di studi filosofici, riesce molto interessante e proficua questa serie di monografie, le quali con molta chiarezza riassumono i più notevoli tentativi e i progressi più importanti che han fatti colà nell'ultimo secolo le varie discipline filosofiche.

Eccellenti per questo verso le due del Windelband, che non si prestano ad esser riassunte, perchè sono esse stesse un riassunto; ma meritano d'essere largamente conosciute. Quella sulla Logica espone in breve con grande precisione e chiarezza e con acute osservazioni critiche tutto il lavorìo delle recenti teorie logiche e gli scarsi frutti che ne son derivati. Giustissimo il giudizio circa il valore della logica matematica, che il W. chiama una logica del tappeto verde *(eine Logik des grünen Tisches)* e un *logische Sport*, « al quale per altro non deve negarsi il merito di un esercizio di acutezza formale ».

Lo scritto sulla storia della filosofia è importante per ciò che giustamente vi è detto delle origini di questa disciplina scientificamente intesa, connesse col movimento romantico e idealistico della Germania al principio del secolo XIX; e in generale per la tesi, che v' è difesa, del carattere filosofico della stessa storia della filosofia. Le sue conclusioni intorno al metodo più razionale della storiografia filosofica si possono facilmente argomentare da chi conosca i lavori storici del Windelband. Ma, non potendo ora entrare in particolari, diremo soltanto che non ci pare accettabile senza riserve quello che il Windelband

dice intorno alla via di uscita dal famoso circolo, in cui tanti sono rimasti impigliati, della filosofia, che presuppone la conoscenza della storia della filosofia, e intanto deve alla sua volta presupporsi in chi si accinga allo studio della storia della filosofia (1). La soluzione proposta dal Windelband è troppo empirica, e non risolve davvero le difficoltà.

Nessuna delle monografie di questi due volumi dimostra meglio il punto di vista generale in cui i vari autori convengono, di quella del Bauch sull'*Etica*, seguace del Windelband. Il Bauch distingue tre indirizzi prevalenti nel sec. XIX: il dommastismo etico dei naturalisti; l'individualismo «immoralistico»; e il criticismo. Espone i caratteri più generali del primo e del secondo, mostrandone l'insufficienza: chiarisce infine e difende il principio dell'etica critica. Contro il dommatismo naturalistico, che vuol cavare dal fatto la norma etica, egli riassume la sua critica in questi termini: «Se qualche cosa ha valore solo in quanto è naturalmente necessario, allora ogni reale è egualmente fornito di valore; e se egualmente tutti gli opposti principii *(Gegensätze)*, in quanto reali, hanno valore, nessuno di essi ha diritto di essere da più e meglio degli altri, e di volerli superare e sopraffare; e intanto tutti hanno questo diritto, appunto perchè sono natura e quindi forniti di valore, e perchè sopra di essi non c'è una norma, che tolga loro tale diritto. Sicchè ogni valutazione naturalistica annulla se medesima in una contraddizione necessaria e insolubile» (I, 51).

---

(1) Cfr. la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, pp. 151-164.

La stessa obbiezione fondamentale il Bauch rivolge contro l'individualismo; il quale, riconoscendo solo in ciò che è naturalmente necessario il principio determinante del valore, non ha nè anch'esso un criterto di valore, che lo ponga al di sopra dell'originario dommatismo pur da esso già felicemente superato. « Considerate come fatti naturali, entrambe le intuizioni [l'individualistica e la sua opposta] sono del pari naturalmente necessarie e però indifferenti *sub specie naturae* ». L'individualismo rifiuta la conseguenza del dommatismo, ma non il principio; e porta quindi in se stesso il germe della propria dissoluzione. Di esso il Bauch dice hegelianamente: *er muss sich selbst aufheben!*

E a proposito di questa contraddizione intrinseca, in cui il dommatismo e l'individualismo s'avvolgono volendo ricavare dalla natura il principio del valore, il Bauch fa un' osservazione, che basta da sola ad attestare il pregio e il difetto dell'indirizzo critico di questi filosofi.

« Del resto », egli dice, « questa contraddizione è nella filosofia pratica il preciso analogo di quella che commettono certi indirizzi teoretici, quando cercano di fondare nel fatto empirico-naturale ciò che è già condizione trascendentale di esso, e in esso appunto efficace. Può forse sembrare che anche la norma stessa debba essere considerata come un fatto. E così si parla della realtà di fatto *(Tatsächlichkeit)* del principio logico, p. e. della realtà di fatto del principio di ragione, di contraddizione ecc. E così anche noi spesso abbiamo detto che per assoluta necessità logica deve « esserci » la norma in generale: onde parrebbe che anche da noi si sia applicato il principio di esistenza alla norma, e che si possa quindi

parlare di una realtà di fatto della norma, quasi di un essere del dover essere *(Sollen)*.

« Ma il concetto del fatto in una tale applicazione assume un senso più indeterminato. Un fatto, un reale empirico non è, e non può esser norma; proprio come l'essere del dover essere non ha che vedere con l'esistenza di ciò che dev'essere. La realtà di fatto della norma non consiste nella sua esistenza reale, nella sua reale effettività, sibbene nella sua validità ed efficacia ideale. Talchè, in generale, sarebbe giusto proporre, che non si estendesse il concetto del fatto oltre l'ambito dell'esistenza reale e non si riferisse alla validità ideale, per non rendere troppo indeterminato il contenuto di cotesto concetto, essendo affatto indifferente che la norma pervenga alla realtà nei fatti psicologici, e che l'essere del dover essere passi all'esistenza come ciò che doveva essere *(als Gesolltes)*. Giacchè questa estensione del concetto conduce necessariamente al malinteso, come se il concetto di fatto fosse applicato nello stesso senso, in cui presso a poco lo usa il dommatismo. Il quale, quanto alla terminologia, adopera rettamente il concetto, ma edifica dommaticamente sopra vedute logicamente false. Qui invece si tratta, per l'applicazione di quel concetto, falsa anzitutto terminologicamente, di assumere lo stesso normativo come fatto: applicazione che nel pensiero è subito tacitamente corretta, e come fatto razionale preso, del tutto a ragione, come base di vedute critiche. Ma questo stravolgimento *(Umbiegung)* del concetto, che riporta il fatto razionale al fatto, d'altra parte, è in certo modo funesto — meno senza dubbio nel rispetto etico, dove simili tentativi non han bisogno di distruggere la base critica, in quanto essi appunto, da una parte, non fanno

del puro fatto, nel senso del fatto naturale, il fondamento della valutazione, e, dall'altra, il fatto stesso per l'Etica, deve valere come qualcosa di già dato; — ma piuttosto nel rispetto logico-gnoseologico, dove il fatto non deve essere considerato come un dato, bensì come un trascendentalmente condizionato, e dove per conseguenza con la estensione del concetto di fatto s'incorre facilmente nella confusione del punto di vista trascendentate con l'empirico-genetico» (I, 91-2).

In questa difesa dal punto di vista trascendentale, che è il vero punto di vista kantiano, contro il naturalismo, è il merito non piccolo del Windelband e dei suoi seguaci; e per i kantiani d'Italia non può essere stato inutile il brano che ho voluto riferire dello scritto del Bauch. Bisogna persuadersi che trascendentalismo (o criticismo) ed empirismo sono termini antitetici e contradittorii, tra i quali bisogna risolversi. E Kant certo ha dimostrato per quale dei due termini occorra optare. Ma è anche innegabile che il trascendentalismo puro e semplice, dopo più di un secolo dalla *Critica della ragion pura* e dalla *Critica della ragion pratica*, è troppo poca cosa; e si potrebbe dire che questa *Festschrift*, di cui nello scritto del Bauch ho voluto additare il comune principio speculativo, sarebbe stata più adatta a rappresentare lo stato della filosofia al principio del XIX, anzi che del XX secolo. Quando il Bauch bada bene a distinguere il fatto razionale *(Vernunfttatsache)* dal fatto naturale *(Naturtatsache)*, la norma dal fatto, il dato dalla sua condizione, afferma il p r o b l e m a della moderna filosofia, come scienza dello spirito, ma non lo r i s o l v e; e non sente neppure il bisogno

di una soluzione. Direi perciò che resta indietro allo stesso Kant: il quale, se costruisce la prima *Critica* sul concetto della *Naturtatsache*, e poi la seconda *Critica* su quello della *Vernunfttatsache*, sente tuttavia il bisogno di una unificazione pur che sia della duplice realtà della natura e dello spirito, e costruisce la terza *Critica*, che scopre una *Naturtatsache* che è anche, o dev' essere anche, *Vernunfttatsache!*

Il Bauch nota che la prima occasione, ma puramente terminologica, alla deplorata confusione del punto di vista trascendentale con l'empirico-genetico, la diede nientemeno che il creatore dello stesso criticismo nel suo concetto del «fatto della ragion pura». Ma dimentica di avvertire che oltre a siffatta confusione, di cui Kant non è certo a incolparsi, da Kant trae origine anche l'unificazione — che è suo merito incontestabile — che una filosofia più profonda deve fare del fatto naturale e dello spirituale; e cioè il superamento e la negazione assoluta del punto di vista naturalistico, da cui muove la *Critica della ragion pura.* L'affermazione del *Sollen* contro il *Sein* non basta: un puro *Sollen*, che non sia anche *Sein*, non vale più. anzi molto meno del puro *Sein*; perchè è meno reale, in quanto non lo comprende dentro di sè. È verissimo che nell'essere in quanto è, non troveremo mai l' essere che dev'essere; ma è anche vero che il dover essere, in quanto dev' essere e non è, non potrà darci mai la realtà morale e spirituale, in generale. L'osservazione ormai è vecchia.

Quando il Bauch parla di un *Sein des Sollens*, intende che sia ben distinto dalla esistenza empirica del contenuto del *Sollen (Dasein des Gesollten)*, e

dal fatto psicologico della norma: e sta bene. Se non che questo essere, che non è semplice fatto, ma valore, cioé spirito, dopo che si è distinto dall'essere naturale, deve pur fare i conti con questo. La questione è: dato il *Sollen*, che è tutt'altra cosa dal fatto del dommatismo e dell'individualismo, questo *Sollen* ha fuori di sè e di contro a sè il fatto? Così parrebbe, a sentire il Bauch, il quale si limita a ripetere Kant, puramente e semplicemente; e dopo aver sostenuta l'indeducibilità e assolutezza del valore, che è forma e norma dell'operare, continua: « Il contenuto dell'azione è affatto indifferente verso il suo valore, assolutamente privo di valore; il volere, soltanto la volontà, la pura forma del volere che si determina per il dovere, è ciò che decide del valore. Questo è il significato dell'autonomia del volere: che esso si determina esclusivamente per il dovere. E l'autonomia è insieme il supremo principio della morale... E questo principio come il più universale, perchè assoluto e universalmente valido, è anche il più individuale, appunto perchè il contenuto dell'operare non possiede in sè nessun determinato valore etico, ma ogni azione nella sua forma deve uniformarsi al principio universalmente valido. Esso, perchè universalmente valido, in quanto principio, in quanto pura forma, è assolutamente super-individuale; ma, perchè è applicabile a tutto il contenuto della vita reale, a ogni caso concreto, è insieme assolutamente individuale » (I, 96-7). — Ecco il formalismo kantiano crudo crudo. È verissimo che il valore morale non può essere se non nella forma; ma che cosa è questo contenuto dell'operare, della vita reale ecc., che si contrappone alla forma? Se la forma è

il volere, in quanto autonomo, il contenuto dovrà essere qualche cosa fuori del volere, un volibile; ma il volibile in tanto è volibile, in quanto è voluto, creato cioè dal volere: è il volere in atto. Il contenuto è contenuto in quanto è... forma!

Finchè il kantismo non s'intenda appunto come la smaterializzazione assoluta della materia (in tutti i sensi storici di questo termine), finchè il formalismo kantiano non si concepisca rigorosamente come formalismo assoluto, la riforma kantiana della filosofia non può apparire in tutta la sua importanza. L'apriori trascendentale di Kant inizia (o meglio, compie) questa rivoluzione nella filosofia: che inghiotte, per dir così, per la sua stessa trascendentalità, tutto l'aposteriori, il dato, il fatto in quanto fatto, il naturale, e così via. Kant non se ne accorse. I neokantiani, come il Windelband e come il Bauch, con la loro opposizione di *Sollen* e di *Sein*, di forma e di contenuto, in generale, ripetono ancora Kant, e non vedono come ormai sia manifestissimo che il formalismo vero è assoluto formalismo, che il vero *Sollen* è il vero *Sein*, e viceversa; ossia, che la verità loro è nella loro unità.

1907.

XIV.

INTORNO ALL' INDIVIDUALISMO ETICO NEL SECOLO XIX

Siamo innanzi a una di quelle compilazioni (1) acciabbattate, che le nostre accademie diresti quasi si compiacciano di provocare per accrescere la confusione degli studi filosofici e confermare l'opinione che questi studi si possa coltivarli senza metodo e senza cervello. Prima regola di metodo infatti per qualsiasi lavoro storico o critico, è che si prenda diretta cognizione delle opere che devono esser materia della storia o della critica; seconda, che si acquisti anche una sufficiente familiarità con la letteratura corrispondente. E per questo riguardo l'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, su giudizio del prof. Masci, non ha esitato a dare la sua approvazione a una filastrocca sconclusionata come questa, che pretende di abbracciare e giudicare, sotto nome di individualismo, presso che tutto il secolo XIX (nonchè i suoi antecedenti storici) nella letteratura, nella filosofia, nella

(1) Giovanni Calò, *L' individualismo etico nel secolo XIX:* Opera premiata dalla R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli. Napoli, Tessitore, 1906.

politica, ne' movimenti morali e sociali: in tutta insomma la cultura dell'Europa e dell'America: sul fondamento di altrui indicazioni e sulle tracce d'altri lavori intorno a temi affini. Qui il giovane autore non si perita di determinare le cause economiche, politiche e speculative della fortuna che le idee individualistiche ebbero nell'ultimo secolo: di scorrere tutta la storia della morale evoluzionistica; e poi dell'economia individualistica; e poi del radicalismo filosofico; e poi del romanticismo in Germania, in Francia, in Inghilterra, in America e nei paesi nordici; e poi dell'anarchismo; e infine della dottrina nietzschiana, de' suoi antecedenti e della sua influenza sugli scrittori più recenti; discorrendo di centinaia di pensatori e di scrittori di ogni genere, dei quali non si capisce come il prof. Masci abbia potuto non accorgersi che l'autore non ne conosce di persona più di quattro o cinque, e molto imperfettamente. Ci sono p. e. quattordici pagine (156-169) sull'idealismo romantico nei paesi scandinavi, ed è evidente che l'autore non fa se non riassumere e copicchiare gli scritti dell'Höffding. Nè certo si può pretendere una cognizion diretta dell'Heegard, del Kierkegaard, benchè le più notevoli delle opere siano anche tradotte in tedesco; ma quel che non si può incoraggiare è quel cercare di darla a bere, quel non dichiarare esplicitamente che di una cosa si parla per sentita dire, quel citare anzi, accanto al nome di uno scrittore un'estesa bibliografia, quasi essa fosse il fondamento di ciò che se ne dice, laddove è solo un amminicolo preso a prestito da un manuale (1).

---

(1) Vedi l'esempio recato in *Critica*, V (1907) pag 385.

Non sono questi i metodi di lavoro da incoraggiare nei giovani che si vogliono dedicare alla ricerca scientifica. E questi metodi qui saltano all' occhio di chi scorra il volume e voglia subito vedere la sincerità dell'autore, guardando a quello che ha cercato e ha saputo trovare; poichè chi non attinge direttamente alle fonti, dà nel vago, nell' impreciso e nel vacuo, e non lega l'attenzione del lettore, non afferra il suo spirito, non gli presenta un ordine di pensieri netto e saldo: mette insieme, in conchiusione, un libro — come se ne pubblicano spesso dai professori di filosofia — che nessuno può leggere, perchè nessuno può cavarne un costrutto.

Esemplifichiamo. In uno dei primi paragrafi l'autore ricerca le cause d' ordine speculativo, che agirono nello svolgimento dell' individualismo (pp. 39 sgg). Comincia col non sapersi risolvere a dir chiaro se queste cause ci sono o non ci sono state, o meglio se ci potevano o non ci potevano essere: « Il pensiero filosofico, per quanto più (!) larghi e lontani possano sembrare i suoi legami con problemi d'ordine etico e pratico, qual è quello che intende risolvere l'individualismo, ha però la sua importanza in quanto anch'esso contribuisce a dare allo spirito quella speciale orientazione generale, da cui emergerà e sarà resa possibile l'insorgenza d'una nuova concezione morale e d'una nuova corrente di srntimenti ». Dunque, il pensiero filosofico agisce, benchè indirettamente e da lontano, sulla vita pratica. Ma l'autore ripiglia: « Certo è che, se un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa necessaria e sufficiente d'un indirizzo pratico, esso però, quando risponde a esigenze profonde dello spirito e si accordi con nuove tendenze della vita etica, può bene

essere della manifestazione di queste ultime un antecedente o un concomitante storico, e quindi di contraccolpo influire sullo svolgimento di esso ». Sicchè dopo aver detto molto importanti per lo svolgimento dell' individualismo le cause speculative, non si ha difficoltà a sostenere che un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa necessaria d'un indirizzo pratico: che cioè non può mai esserne causa, perchè la causa non potrebbe essere se non necessaria; altrimenti, non sarebbe causa. E poi, di nuovo, si vorrebbe tornare a dire che causa qualche volta è; ma quando? Causa è quando... è effetto, rispondendo a esigenze profonde dello spirito e accordandosi con nuove tendenze della vita etica; le quali, naturalmente, devono precedere. Ma no: queste esigenze e tendenze, dice il Calò, avranno la loro manifestazione a parte, di cui l' indirizzo speculativo può essere un antecedente o un concomitante. E allora la manifestazione — in questo caso, l' individualismo etico — non avrà che fare con l' indirizzo speculativo, che potrà precederlo o accompagnarlo, ma come cosa al tutto diversa, parrebbe, da quelle tali esigenze e tendenze. — No, ripiglia ancora il Calò: una volta che esso è antecedente o concomitante della manifestazione delle esigenze e tendenze, può di contraccolpo influire sullo svolgimento di esse. E allora bisognerebbe risolversi ad ammettere come premessa necessaria (diciamo pure così) almeno di questo svolgimento l' indirizzo speculativo!

Il caso di queste ambagi inestricabili, di questo spettacolo poco edificante di chi filosofeggia senza pensare, è presso che continuo. Qui l'autore, tagliato, non sciolto il nodo gordiano teorico, prosegue

affermando che due sono le vie per cui il pensiero filosofico « influì sul sorgere [anche sul sorgere!] e sul progredire dell'individualismo »: una diretta, l'altra indiretta; favorendo le idee individualistiche col Fichte, e suscitandole come reazione con l'Hegel: giacchè in Fichte « sono quasi anticipatamente contenuti i germi d'una reazione all'idealismo obbiettivo dell'Hegel! ».

Il Calò sa bene che l'Io di Fichte è tutt'altra cosa dell'Io di Stirner; ma « non si potrebbe negare l'influenza dell'idealismo subbiettivo del Fichte, specialmente quando si pensa alla sua dottrina della libertà come essenza della moralità e alla sua dottrina in filosofia del diritto — che è, in fondo, anarchica, perchè giunge ad affermare che scopo ultimo dello stato è quello di eliminare sè stesso — e si pensi al contrario, alla deificazione dello Stato e al quietismo politico che risponde all'idealismo obbiettivo dell'Hegel ».

Lasciamo correre gli errori di storia della filosofia, che sono tanti qui, quante le asserzioni: perchè la libertà non è essenza della moralità soltanto per Fichte, ma per tutto l'idealismo dal Kant all'Hegel; nè è anarchica la dottrina fichtiana dello Stato, ma socialistica; nè può ammettersi in alcun modo la deificazione hegeliana dello Stato, perchè in Hegel lo Stato è di qua dallo spirito assoluto, in cui si realizza più pienamente l'essenza di Dio. Ma quello che più colpisce è, al solito, il procedere del pensiero del Calò. Il quale vuole affermare l'influenza diretta e positiva del subbiettivismo di Fichte sull'individualismo; e non riuscendo ad indicare nessun rapporto concreto, conchiude: tanto è vero che l'obbiettivismo di Hegel, che viceversa doveva poi influire

negativamente, mena alla deificazione dello Stato, all'estremo opposto dell'individualismo! Senza badare che poi l'obbiettivismo dell'Hegel è figlio dello stesso subbiettivismo di Fichte! Ma anche qui egli tronca il nodo, continuando: « Certo è che la considerazione dell'essere assoluto come forma soggettiva, come *io*, rappresenta, nella metafisica, l'analogo e l'antecedente storico di quella rivoluzione per cui si giunse ad affermare nel dominio pratico la supremazia dell' *io* sull' ordine etico obbiettivo e sull'autorità della volontà collettiva o della norma morale ». Che ci ha che fare l'essere analogo e storicamente antecedente con l'influire? E quale analogia c' è tra un soggettivismo come quello di Fichte e un soggettivismo empirico individualistico, come quello di chi contrappone l' individuo alla società? — Quanto al raffronto che, dopo averne negata la possibilità nella pagina precedente, il Calò istituisce tra la *Ichheit* del Fichte e l' *Io* dello Stirner, per conchiudere che questo in fondo si riduce a quella, ei non s' accorge nè anche lì che quel che c'è di comune tra Stirner e Fichte, si ritrova in tutta la scuola hegeliana.

Basti di ciò; perchè l' esame di quel che è detto dal Calò intorno all' azione negativa dell'Hegel sull' individualismo ci obbligherebbe a molte altre minute osservazioni intorno all'indeterminatezza e alla scorrettezza del suo pensiero. Voglio solo aggiungere, a conferma delle mie osservazioni, che tanto poco il Calò ha ponderato le sue opinioni, p. e. nel punto su cui abbiamo ora richiamato l' attenzione, che quando poi, a p. 204, viene a discorrere delle origini della filosofia dello Stirner, che fa? Dimen-

tica tutto quello che ha detto della possibilità in generale dell'azione della filosofia sulla vita; dimentica di aver negato l'influenza dell'hegelismo sull'individualismo, eccetto che nel senso negativo e dialettico che si è detto, e scrive: « Tali volgarizzatori dell'anarchismo e agitatori tedeschi [qui non si tratta d'indirizzo speculativo, ma pratico] ci riportano a quel movimento filosofico e religioso che ha una speciale importanza per l'ulteriore sviluppo dell'individualismo anarchico, che è rappresentato dalla sinistra hegeliana e che ha come il suo testo filosofico nelle opere del Feuerbach. Senza di esso non si potrebbe comprendere l'individualismo anarchico dello Stirner, e, d'altra parte, [si stia bene attenti] esso ha esercitato un'azione così profonda sugli spiriti contemporanei, da determinare delle tendenze etiche individualistiche [altro che analogo!] che non possono riportarsi in nessun modo all'individualismo dello Stirner ».

Egli è, per questo riguardo, che il Calò non ha determinato se l'individualismo etico, che egli intendeva studiare, dovesse intendersi come un indirizzo di pensiero o come un indirizzo pratico: quindi l'ondeggiare continuo tra teorie e agitazioni sociali, tra speculazione e letteratura; quindi anche l'impossibilità di ua valutazione, anzi di una vera trattazione scientifica di tutto il movimento di pensiero rappresentato. Perchè, si sa che tanto nell'uomo pratico, quanto nel poeta c'è una filosofia; che va apprezzata una volta come azione rispetto ai fini pratici storicamente determinati; e un'altra, invece come poesia, e cioè dal punto di vista estetico, per la vita che essa ha vissuto nell'anima di un artista; la prima e la seconda volta come tutt'altra cosa,

dalla vera e propria filosofia, e da non potersi mettere sulla stessa linea. Bisognava fin da principio distinguere nettamente tra individualismo e individualismo; e risolversi a battere una sola strada. Non già che nello sfondo non potessero vedersi le vie adiacenti e intersecantisi ad intervalli con quella prescelta; ma, nello sfondo. E questa prospettiva al Calò è mancata.

Pure quel che più offende in questo lavoro non è tanto il difetto di metodo, quanto il difetto di cervello. Per fare la storia dell' individualismo bisogna intendere l' individualismo, e giudicarlo. L' ha inteso il Calò? Non starò a discutere definizioni e giudizi particolari sulle varie forme di individualismo e sui loro rappresentanti. L'individualismo etico, egli ha detto, non è conseguenza d' una veduta atomistica o monadistica dell' universo, ma è solo un modo di considerare il rapporto dell' individuo con la società, per cui si attribuisce il valore assoluto, il valore di fine all'individuo e il valore di mezzo alla società, allo Stato: al contrario della concezione «organico-socialitaria», che fa dell'individuo uno strumento dello Stato. « Tali principii sono tra loro perfettamente antagonistici e irriducili, almeno finchè non sia provato — il che non pare ammissibile — che individui e società sono identici, che cioè individualità e collettività si identificano e che, come l'individualità è un frammento della vita sociale, così buesta, alla sua volta, non è che un aspetto della vita individuale » (p. 7).

Donde il Calò abbia tratta la notizia di questo principio opposto all'individualismo e con questo assolutamente inconciliabile, non saprei dire. Gli esempi

che cita (Hegel e Bluntschli) non sono a proposito; e bisognerebbe dimostrare che questi due filosofi, o meglio il primo di essi, del quale il secondo non rappresenta altro che una variante, abbiano ammesso questo dualismo immaginario degl'individualisti e del Calò tra individuo e Stato. Perchè, al contrario, concependo con Hegel, lo Stato come momento dello spirito, l'opposizione tra individuo e Stato non può avere nessun significato speculativo: allora l'individuo è nello Stato in quanto è Stato. E questo è così lampante in Hegel, che, secondo la sua filosofia dello spirito, l'individuo dev'essere prima Stato, per poter essere poi artista o scienziato, essendo la politica un momento inferiore, e quindi antecedente a quello dello spirito assoluto. Il sacrificio dell'individuo allo Stato è un modo di dire, che ha un significato empirico relativo alla possibilità di un maggior rigore nella concezione dei doveri politici dei cittadini, nel paragone di una forma politica concreta e storica con un'altra. Ma in realtà l'individuo non può aver contro di sè se non un altro individuo, non lo Stato, il quale non può essere altro che lui stesso, per dispotico e antidemocratico che sia.

L'antitesi dei due opposti principii può parere, secondo il Calò, che si concilii quando si dice che « vita individuale e vita sociale sono due facce della stessa realtà e che gl'interessi individuali e gl'interessi della società coincidono; ma in realtà non si riesce a conciliarla per davvero, perchè si viene a dire soltanto — cosa del resto che adesso nessuno avrebbe il coraggio di negare apertamente — o che lo sviluppo completo dell'individuo non è possibile senza lo sviluppo più ampio e più sicuro della vita sociale, collet-

tiva; o che, viceversa, essendo la società composta d'individui, il suo più completo sviluppo non è possibile senza assicurare il massimo sviluppo delle energie e della felicità, comunque intesa, degl'individui ». Il che, pel Calò, significa che « si viene a considerare o l'incremento dell'individuo quale condizione necessaria all'incremento dell'organismo sociale, o questo come condizione necessaria all'incremento dell'individuo ».

La spiegazione è, come si vede, un *idem per idem*, derivante dalla già notata indeterminatezza di pensiero. Finalmente, si conchiude: « In ogni caso, o l'individuo o la società sono considerati come fine ultimo e come avente valore assoluto e per sè stante ». Ecco una conclusione strabiliante! Porre in un rapporto assoluto due termini non è più, in filosofia, stabilire un'identità, anzi una differenza! Dire che l'incremento della società consiste nell'incremento individuale e viceversa, è porre l'individuo come per sè stante, quindi sussistente fuori della società, e viceversa. Questo è il cervello del Calò. In caccia di parole non fissa concetti, non si cura di riflettere sul proprio pensiero. Che cosa è la società, la comunità in generale? Egli si contenta di una vaga immagine fantastica, tanto da poter restare in quel dualismo antagonistico di organismo sociale da un lato e di individuo dall'altro: quasi una cassa, o altro recipiente, e un oggetto che in quella si deponga; o magari, una cellula e l'organismo, di cui essa fa parte, come si rappresentano grossolanamente nelle loro materiali differenze.

Nell'ultimo capitolo del libro cerca d'affrontare il problema discutendo il valore dell'individualismo: e conchiude che la ribellione dell'individualista alla

società è un' illusione, perchè anch' egli, protestando contro di quella e condannandola, « è ispirato da un sentimento altamente sociale ». Non perchè egli « si senta fuori della società e nemico di lei, ma perchè si sente parte di una società migliore e più progredita, d'una società ideale, ed ha ben la coscienza che la sua opera di liberazione e di rivendicazione non ha la sua sola ragione e il suo solo unico fine nel suo egoismo individuale ». Osservazione giustissima, che dimostra come il Calò potrebbe far bene, se si sforzasse di disciplinare i suoi studi e il suo ingegno. Ma è sua? Certo, vi passa accanto, senza insistervi e senza trarne il profitto possibile: e tira innanzi per giungere a una conclusione. E pesta e ripesta l'acqua nel mortaio, per la solita storia d' individuo e società; e l'ultima parola è, che « la coscienza etica contemporanea accenna appunto a una forma di moralità, in cui l'individuo non sia considerato come uno strumento in mano dello Stato e elemento della società come fine e valore per sè, come unità morale alla cui costituzione e lo Stato e la società han da concorrere; in cui, insomma, come vero valore sia riconosciuta la persona cosciente di sè e della sua alta responsabilità morale » (p. 367). Insomma, l'individualismo ha ecceduto nella reazione (p. 364); ma aveva ragione; e l'avvenire è per lui.

Ma si può chiedere: se l' individuo vostro è quello che ha una responsabilità, ed « è essere morale, la cui volontà ha leggi e fini suoi propri, per loro natura universali » (p. 329); se il valore di questo individuo, contro quello che pensano gli anarchici, dipende anche dal principio d'autorità — dell'autorità non fondata sull'arbitrio, ma ispirata a sua volta da

principii etici, e atta ad elevare lo spirito individuale a persona morale e quindi veramente libera, trasformandolo in attività universale; il problema stesso da cui si è partiti, e in cui, in realtà, si è sempre rimasti, non è negato, anzichè risoluto? Una volta riconosciuta questa verità, che l'individuo, che è il valore assoluto, non è individuo particolare, come credono tutti gl' individualisti, ma attività universale, volontà razionale e morale (e quindi anche Stato, di sicuro, se lo Stato ha esso stesso una qualsiasi razionalità), come si può continuare a dire che il fine, il valore per sè è l'individuo, a cui lo Stato deve servire di mezzo concorrendo alla sua costituzione? Quale Stato? Uno Stato che è autorità arbitraria, o uno Stato, come lo stesso Calò lo vuole, autorità etica, cioè volontà, dell'individuo in quanto Stato? Egli ha riconosciuta la società ideale che è nella volontà dell'individualista esagerato; e perché poi non vuol riconoscere la società ideale che dev'esser pure nella volontà dell' individualista più temperato e più razionale? quella società ideale che è già, badi, la stessa società reale? anche quella tirannica, ripeto, a cui l'individualista si ribella? Perchè il Calò doveva riflettere a questo, per entrare nella filosofia dell'etica; che quella società stessa contro cui possiamo protestare, perchè ci opprime con la sua forza avversa alle aspirazioni spontanee della nostra individualità, è una società che vive nel nostro spirito, è una società per noi; senza di che non ce n'accorgeremmo nemmeno. E' per noi, s' intende, non nel semplice senso conoscitivo, ma anche, e principalmente, etico: e senza le relazioni etiche tra siffatta società e la nostra persona, senza tale immanenza di quella in questa, l'atteggiamento ribelle, o in qualunque modo indi-

vidualistico della persona non sarebbe concepibile.

Al Masci, che giudicò per l'Accademia di Napoli questo lavoro, parve che il Calò, contraddicendo all'asserzione, con cui aveva cominciato, dell'impossibilità di conciliare la veduta individualistica con quella solidaristica, affermasse in fine che la conciliazione avvenga pel concetto dell'individuo come volontà buona, come Io nel quale si manifesti una coscienza universale.

A questa osservazione — dice il Calò con molto garbo — « rispondo facilmente che quest' ultima conclusione è vera senza che l' antagonismo, qual' io l' intendo, sia eliminato. Anche se il pieno e perfetto sviluppo morale individuale non può non accordarsi col più ampio sviluppo della coscienza sociale, non è men vero che il massimo valore morale non può essere attribuito se non alla persona individuale o all'ente sociale e che l'uno o l'altro di questi due termini, e non tutti e due insieme, deve esser considerato come fine ultimo: il valore etico non può essere insomma uguale per ambedue ».

Ambedue! Bella cocciutaggine! L'individuo non è quello di Stirner, non è quello, apparente, di Nietzsche: l' individuo è legge, costume, autorità, cioè società, Stato; — ma individuo e Stato son due! Nè anche l' avvertimento di chi gli vuol bene, giova al bravo Calò, che sa così facilmente rispondere. La verità è che di quel che sia in sostanza l' individualismo, e del difetto che propriamente gli va ascritto, egli non se n'è dato conto. S'è affidato alla sua facilità, e ha scritto in fretta questo libro tanto inutile agli studi, quanto pretensioso e presuntuoso.

Postilla polemica.

Nel fasc. del 15 ottobre della sua *Cultura filosofica* il prof. De Sarlo, continuando la sua triviale polemica contro la *Critica*, — alla quale egli e i suoi discepoli attribuiscono il proposito curioso di « esercitare una specie di terrorismo nel campo della filosofia », — si compiace di pubblicare un articolo d'uno de' discepoli, del più promettente, contro la severa recensione che nell'ultimo fascicolo della *Critica* io feci di quel degno aborto della scuola fiorentina, che è *L'individualismo etico nel secolo XIX:* un articolo, in cui l'argomento principale consiste nello scagliare, con abito plebeo, ogni sorta di contumelie personali contro il recensente.

Ora sappia il prof. De Sarlo che noi non aspettiamo, non possiamo aspettare da lui e da'suoi Calò il riconoscimento della diritta coscienza, della fede viva nell'energia del pensiero, dell'entusiasmo, che ci animano nei nostri scritti e in quest'opera ingrata di risveglio de' dormienti, di fustigazione degl'inetti, dei pigri, dei ciarlatani, che ci siamo addossata con la compilazione di questa rivista. L'amico Croce ed io, per diverse vie, giungiamo a questo comune convincimento, saldissimo: che gli errori teorici hanno una radice morale; e che non è lecito tenere per uomo di buona volontà chi non fa nulla per portare un po' d'ordine e di luce nel proprio pensiero. Noi siamo convinti, in particolare, che egli e i suoi Calò vivono neghittosi in un caos mentale, che sarebbe principio per l'Italia di nuova barbarie filosofica, peggiore di quella positivistica, da cui è appena uscita, se il loro modo di comportarsi verso la filosofia, aiutato da

molti, troppi motivi estrafilosofici, assai potenti nell'animo di molti giovani d'oggi, riuscisse a prevalere sull'indirizzo di critica libera, insistente, sincera, da noi propugnato; e che quel caos deve proprio addebitarsi all' insufficienza del sentimento che essi hanno del loro dovere: insufficienza attestata quest' anno così eloquentemente dalla rivista che han preso a pubblicare, e dal metodo di polemica che vi hanno adottato.

Sappiano, dunque, che noi non possiamo desiderare la stima di persone che ci paiono immeritevoli della stima di qualsiasi serio lavoratore per la ricerca della verità, per la quale unicamente lavoriamo noi. E però si possono sbizzarrire a loro posta tra gli epiteti ingiuriosi, che godono a lanciarci contro; non è cosa che ci riguardi. Noi continueremo ad esaminare, ogni volta che ci parrà opportuno, le loro pubblicazioni, e a giudicarle secondo il merito, respingendo sempre tranquillamente gl'improperii, di cui si compiacciono.

Ora potrei spassarmi a commentare qui la risposta del Calò alla mia recensione, dimostrando quante nuove contraddizioni alle contraddizioni addebitategli aggiunga, e quanti spropositi nuovi agli spropositi di storia che indicai nel suo libro. Ma, oltre il rispetto che debbo ai lettori, mi ratticne e sconsiglia l'inutilità di un tale commento, che potrebbe apparire una difesa del mio metodo critico messo dal Calò in istato d'accusa. E veramente io, di difendermi da certi giudizi non sento il bisogno: anche perchè dai De Sarlo e Calò d'oggi, che a tutto ricorrono pur di vedere se non fosse possibile buttar giù il « regno del terrore » (ossia, scuotere il giogo di quel controllo, che per la prima volta abbiamo noi organizzato in

Italia per gli studi filosofici), potrei appellarmi ai De Sarlo e Calò di ieri. — Chi ha il desiderio di veder chiaro da sè, letto lo sproloquio della *Cultura filosofica*, può rileggere il mio articolo incriminato e lo stesso *Individualismo* manomesso; perchè, se egli è onesto e intelligente, troverà facilmente di che darmi ragione su tutti i punti della mia critica (1).

Nell'interesse obbiettivo degli studi due punti soli mi sembrano da rilevare. Uno riguarda il Fichte, dove il Calò vuol ribadire l'erroneo giudizio che la sua dottrina dello Stato sia « in fondo anarchica », benchè ora dichiari esplicitamente che « non si può dire senz'altro che Fichte è un anarchico » e che « su questo punto del suo pensiero egli non insiste » (p. 282). E su che insiste? Il Calò reca una sola citazione, richiamando l'attenzione su queste parole del *Naturrecht:* « Je besser der Staat eingerichtet ist, desto wenig wird man ihn bemerken, weil durch seine ruhende Kraft, durch sein inneres Gewicht, *alle Möglichkeit* (qui il Calò comincia a sottolineare) *seiner äusserem Wirksamkeit schon in der Entstehung aufgehoben wird. Er selbst verhindert sich am Handeln* ». L'ideale dello Stato è, dunque, che elimini se stesso. Ma che ha da vedere ciò con l'anarchismo? Questa eliminazione: 1. presuppone la realtà e il valore dello Stato (che deve eliminarsi): presupposto, che è la negazione dell'anarchismo; 2. è un'eliminazione che importa la *ruhende Kraft*, l'*inneres Gewicht*, appunto, dello Stato; esclude soltanto l'*äussere Wirksamkeit;* ed è quindi un reale mantenimento, non una negazione dello Stato; ed anche perciò è agli antipodi

(1) Per un altro saggio degli errori, inesattezze e false citazioni onde è infiorato l' *Individualismo etico*, si veda E. DI CARLO, in *Rivista filosofica*, a. IX, pp. 537-544.

dell'anarchismo. Una tale dottrina è implicita anche nell'hegelismo, che elimina anch'esso a suo modo (*aufhebt*, nei due sensi) lo Stato nello spirito assoluto. Ma il Calò riconosce che l'hegelismo è antianarchico. Dunque?

L'altro punto concerne il concetto fondamentale del libro di cui si tratta, della falsa distinzione tra individuo e Stato. Le mie avvertenze, non occorre dirlo, non hanno giovato molto al Calò, il quale non arriva a capire come lo Stato e ogni altro valore sia un momento dello spirito, e quindi immanente nell'individuo. Ebbene, io prendo atto di questa dichiarazione da lui fatta in proposito: « MA QUANDO VORRANNO PERSUADERSI I NOSTRI IDEALISTI CONFUSIONARII CHE ALTRO È L'ATTIVITÀ INDIVIDUALE, CHE É SEMPRE INDIVIDUALE, ALTRO IL VALORE UNIVERSALE CH'ESSA ASSUME CONFORMANDOSI ALLA NORMA ETICA? ». Dunque, siamo intesi: il valore, a destra, volontà universale: il volere individuale, a sinistra. Il pensiero universale, la verità, in cielo; il pensiero individuale in terra.

Ma, via, questo sarà il volere e il pensiero dei De Sarlo e compagni: il nostro, no.

1907.

XV.

UNA BIOGRAFIA DELL'ARDIGÒ

Giovanni Marchesini ha pubblicato un volume col titolo: *La vita e il pensiero di Roberto Ardigò* (1). Esso si apre con due ritratti; il primo dei quali ci presenta il canonico Roberto Ardigò, a trentacinque anni, la faccia sospirosa e gli occhi misticamente rivolti verso il cielo; il secondo, il prof. Ardigò, settantenne, la lunga barba fluente, la fronte spianata e serena e lo sguardo tra il curioso e il soddisfatto, fisso con ferma insistenza a ciò che gli è dinanzi. Due fisonomie così diverse, che, a non saperlo, difficilmente s'indovinerebbe che sono della stessa persona. Così, nel lavoro del prof. Marchesini, che con questo libro ha voluto pagare un vecchio debito di riconoscenza al suo maestro — dopo averne con tanti manuali scolastici procurato di diffondere le dottrine, — trovi gli uni accanto agli altri i documenti spirituali del can. Ardigò e del prof. Ardigò; e non riesei a vedere come il canonico e il professore

(1) Milano, Hoepli, 1907.

siano stati un solo uomo e il primo abbia potuto trasformarsi nel secondo; quale, insomma, sia stato lo svolgimento morale e intellettuale di quest' anima, di cui tuttavia l'autore ci promette di rappresentare la vita e il pensiero.

Questo evidentemente, era il punto più interessante e la parte più delicata del lavoro del Marchesini, poichè egli non voleva restringersi alla semplice esposizione del contenuto delle opere dell'Ardigò; ma rappresentarci anche la vita, che anch'io riconosco « oggetto degno di analisi psicologica e di storia ». Rappresentarcela, s'intende, nell' interesse che muove il biografo d'un filosofo: cioè per illustrare l'origine e la formazione del pensiero del filosofo.

Ma pare che di questo intimo legame della biografia col pensiero del suo autore il Marchesini non si sia fatta un'idea chiara. Infatti stacca con un taglio netto l' uomo dal pensatore; e nel primo libro tratta unicamente di quello, narrandone la vita; nel secondo e nel terzo discorre delle sue dottrine, senza accennare più alle vicende di quella vita, cioè di quello spirito, in cui pure quelle dottrine si sono formate.

Com' abbia potuto trattare la vita di un pensatore, mettendo da parte lo sviluppo del suo pensiero, è facile argomentare. Nulla dell' ambiente morale (domestico, scolastico, civile) in cui quest'anima cominciò a sentire e a pensare; nulla degli studi, voglio dire non delle scuole seguite, ma degli autori studiati, dei maestri avuti: nulla degl'indizi della vita spirituale dell' Ardigò. Della crisi che determinò la sua apostasia, sono pubblicati quei documenti di mons. L. Martini, che il Luzio già comunicò in un suo coloarti del *Corriere della sera* del 15 maggio 1903;

ma senza nessuna illustrazione che chiarisca tutto quello che in questi documenti, come or ora si dirà, meritava d'esser chiarito. Poi articoli di scolari e lettere d'amici, attestanti la loro devozione e ammirazione al filosofo; la notissima storia della sua nomina a professore di Storia della filosofia a Padova (una delle tante nomine, senza concorso, per cui va famoso il liberale dispotismo di Guido Baccelli,—che magari poteva nominare *motu proprio* l'Ardigò professore straordinario, e anche ordinario, ma non di Storia dello filosofia, per cui l'Ardigò aveva un solo titolo, ma negativo); alcune lettere di scarsissimo interesse dello stesso Ardigò, relative ad aneddoti della sua vita scientifica; e infine — non si crederebbe! — la copia conforme di un parere dell' ingegnere capo del Genio civile di Mantova su certo « Progetto Ardigò per la difesa dalle inondazioni e pel risanamento completo della città di Mantova »: parere che, secondo il Marchesini, conferisce a farci meglio conoscere l' indole della mente filosofica del maestro.

I documenti pubblicati dal Luzio sono le lettere corse negli anni 1869-71 tra mons. Martini (il sant' uomo, il cui nome è legato al ricordo dei Martiri di Belfiore), allora vicario capitolare di Mantova, e le autorità ecclesiastiche superiori da una parte e l'Ardigò. di cui il Martini faceva grandissima stima, dall'altra. E costituiscono certo la parte più attraente del volume. Ma, per se stessi, se ci dicono qualche cosa dell'Ardigò innanzi all'apostasia, accrescono, invece di scemare, le difficoltà del problema di questa apostasia. Giacchè ci dimostrano che, anche dopo la sua uscita dalla chiesa, l' Ardigò era di sentimenti sinceramente e profondamente cattolici.

Nel marzo 1869 egli legge un pubblico discorso su Pietro Pomponazzi (sul quale, l'anno innanzi, s'era pubblicata la monografia del Fiorentino); discorso che, appena pubblicato, è messo all'Indice, e provoca nel settembre la sospensione *a divinis* dell' Ardigò. Questi si rassegna all'ordine, benchè lo creda « ingiusto e dettato non da zelo di religione, ma da spirito di partito », e benchè fermissimo nella risoluzione « di non rinnegare in nessuna maniera quello che ha detto e stampato nella persuasione di dire e stampare il vero ». E sta bene. Lo stesso atteggiamento ha assunto testè il Fogazzaro, restando, pare, cattolicissimo. Infatti, nella stessa lettera al Martini (15 ottobre 1869) l'Ardigò protesta: « Ella sa che ho sempre amato, amo ed amerò sempre la fede e la professione cristiana cattolica ». Non muta nulla del suo vestire strettamente ecclesiastico, come il buon Martini il 1° novembre assicura al cardinale Quaglia; « continua in sue private pratiche di pietà col suo contegno modesto, severo ed esemplare », ignaro degli errori addebitatigli. « Buon prete, modesto nelle vie, devotissimo all'altare, raccolto in coro, estraneo alle conversazioni... ». « La sua pietà ed il suo raccoglimento nella celebrazione dei divini ministeri (com'è detto in altra lettera del 15 agosto 1871) e nella recitazione delle salmodie era un vero esempio. Le stesse monache Orsoline, nell' oratorio delle quali celebrò per qualche tempo la messa, ne erano meravigliate ». Zelante degl'insegnamenti cattolici; e a documento il Martini inviava a Roma, — non certo a insaputa dell'Ardigò stesso — un suo opuscolo del 1867, di cui il Marchesini avrebbe dovuto riferire qualche passo: « *Una polemica colla* Favilla *sulla Confessione* », in difesa della confessione auricolare. Il 2 settembre 1870 l'Ardigò fa bensì una

pubblica dichiarazione nella *Gazzetta di Mantova* contro il dogma dell'infallibilità del Papa per ragioni che sono nella sua coscienza. « Effetto di violenta passione » la dice il 16 agosto 1871 il Martini in una lettera in cui rifà la storia di questi guai dell'Ardigò, asseverando al card. Patrizi della S. Inquisizione che « negli anni passati esso teneva per la infallibilità del Papa dalla Cattedra » (1). E in questa lettera il Martini ci dà ragguagli preziosi. L'Ardigò aspettava d'essere interrogato dalla S. Congregazione intorno alle dottrine del Pomponazzi, e diceva: « Spero di dare soddisfacenti spiegazioni, perchè in sostanza le mie teorie sono quelle del Padre Secchi del quale ne ho usato perfino le parole » (p. 16). Intanto nel 1870 pubblicava la *Psicologia come scienza positiva:* dove le idee principali della sua filosofia erano già annunziate.

Nel settembre di quell'anno il Martini gli scriveva addoloratissimo per la posizione, in cui lo vedeva; « la quale », dicevagli, « ti conduce a precipizio ». E l'Ardigò: « Ciò che mi muove, e ciò con un entusiasmo irresistibile, sono delle idee che credo vere ». Non risulta quali fossero; ma non mi pare che si trattasse di idee scientifiche; perchè continua: « E sono le idee di tutta la mia vita! Non declinerò nè a destra nè a sinistra; non a destra per far piacere ai furiosi di un estremo, non a sinistra per farlo a quelli

---

(1) « Si noti », avverte qui il Marchesini (p. 18 n.), « che la dichiarazione dell'A. a cui qui si accenna riguardava l'infallibilità personale del Papa, come fu definita dal Concilio Vaticano ». No: l'infallibilità proclamata da questo Concilio il 18 luglio 1870 è appunto questa del Papa *ex cathedra*. Vuol dire che intanto l'Ardigò aveva cambiato opinione; ma perchè attribuirgli di questi spropositi?

dell'altro. E quindi (ne ho piena fiducia) non cadrò in nessun precipizio ». Un uomo di carattere: ecco quel che all'Ardigò premeva di essere, come egli dice in questa lettera. Non piegare innanzi alle minacce e alle persecuzioni de' suoi nemici: ma, d'altra parte, non darla vinta ai furiosi dell' estremo opposto, ai nemici della Chiesa. Cattolico era ancora di certo. Nè le sue idee naturalistiche avevano per anco scacciato dall'animo suo il trascendente; « Ma se dovesse avvenire (che Dio no 'l voglia) quello che Ella dice, si tranquillizzi, ancora mi resterà un conforto. Mi conforterà... l' approvazione sua dal cielo ».

Il 7 aprile del 1871 l'Ardigò comunicava a monsignor Martini la determinazione, che era stato nella dolorosissima necessità di prendere, di svestire l'abito ecclesiastico. « Di svestire l'abito, non di mutare la vita e i costumi; chè in ciò non ci potrà essere nulla mai che possa farmi cambiare da quello che sono sempre stato ». Quello che era stato sempre? Dunque, egli intendeva rimanere intimamente in quella stessa devozione al cattolicismo, che esteriormente doveva invece spezzare. « Avrei io potuto non prendere la determinazione suddetta? Non solo non c'è più speranza di essere riammesso in chiesa; ma Lei sa in che conto io sia tenuto da quelli che vi comandano. Ritenendo il vestito, anzichè far del bene, farei del male. Per alcuni fosse sarebbe motivo di scandalo, per altri occasione di calunnia, per molti certo motivo di maldicenza contro di Lei. Io sarei un egoista o senza alcuna delicatezza, se non mi tirassi da disparte, e restassi come una testimonianza dei suoi nemici contro di Lei ».

Qui i documenti intimi, in cui il Marchesini c' invita a ficcare lo sguardo, finiscono. Pel Marchesini, la « redenzione » è avvenuta. Ma quale redenzione? O queste lettere mentiscono, per pietà delicata verso il Martini, il vero motivo che determinò l' Ardigò a svestire l'abito ecclesiastico; e non hanno nessuna importanza come documenti della crisi di coscienza attraversata dal filosofo. O esprimono, come a me pare indubitabile, con tutta sincerità, le vere condizioni di spirito dell' Ardigò; e allora attestano semplicemente che questi tornò al secolo, non per ragioni filosofiche, anzi per motivi religiosi: per non essere di scandalo, rimanendo sospeso *a divinis,* non sentendosi d' altra parte, per rimaner cattolico, di rinnegare il suo articolo contro l' infallibilità (p. 20).

Del suo sincero desiderio di non lasciar l' abito ecclesiastico si ha una prova evidente nella lettera del 20 febbraio 1872 del Martini a non si sa qual cardinale (p. 21): dove si dà notizia d' un colloquio, poco innanzi avvenuto, tra l'Ardigò e il nuovo vescovo di Mantova. « L'Ardigò aperse rispettosamente l'animo suo a Monsignore. Egli gli manifestò il desiderio di altri colloquii, e l'Ardigò promise che sarebbe stato sempre pronto alle vescovili chiamate ». Colloquio e promessa, che non si potrebbero intendere, se l'Ardigò avesse apostatato perchè non più credente.

Credente rimase anche dopo che tornò laico. E quando e come non credette più, o s'acccorse, — che è lo stesso — di non credere più, da questi documenti non risulta; nè il Marchesini ha fatto nessuna ricerca in proposito, ritenendo, a quel che pare, che in quelle lettere il dramma fosse rappresentato fino al suo scioglimento.

In realtà, dunque, come dicevo, dal canonico al professore, dal mistico al filosofo del fatto naturale un gran salto: e per questo solo può dirsi che il Marchesini sia mancato al suo assunto. Giacchè l'epilogo che egli ci offre delle dottrine, abbastanza note e abbastanza facili a comprendersi, del maestro, l'indice bibliografico e l'indice dei soggetti di tutti i volumi delle *Opere filosofiche,* le cosiddette « considerazioni critiche » che aggiunge di suo, non so a chi o a che possano giovare. Il problema storico che egli doveva proporsi, era quello della genesi del pensiero dell'Ardigò; genesi, che aiutasse davvero ad approfondire l'intelligenza dei suoi motivi personali e ideali e quindi anche di quel qualsiasi valore, che nessuno vorrà negargli nella storia della filosofia o della coltura filosofica italiana. Ma, nonchè risolverlo, il Marchesini non ha presentato neppure questo problema. Ha voluto fare un altro tentativo di divulgazione della dottrina dell'Ardigò. Ma, davvero che questa dottrina ha bisogno d'essere più divulgata che già non sia? E si può parlare sul serio di cospirazione dell'oblio (1) intorno al prof. Ardigò? Il solo vero cospiratore è, secondo me, il Marchesini appunto, che nei suoi ultimi scritti s'affatica a contaminare in tutti i modi più strani il positivismo del maestro con le tendenze idealistiche oggi prevalenti, facendosi banditore di non so quale « positivismo idealistico » che dovrebbe cacciar di nido lo schietto positivismo della scuola. *Quis custodiet custodem?*

1907.

---

(1) *Op. cit.*, p. 370.

XVI.

ROBERTO ARDIGÒ

Se il valore d'un filosofo dovesse essere giudicato dalle verità determinate, che per suo merito siano acquisite al sapere umano, e quindi dalla vitalità delle opere, in cui è esposto il suo pensiero; quello dell'Ardigò, che lascia undici volumi di scritti, degli ultimi dei quali non so quanti si siano accorti quanto sono stati pubblicati, e i primi, una volta attesi con desiderio e letti con entusiasmo, cominciano a giacere presso che dimenticati nelle biblioteche, poichè quasi nessuno più degli scrittori di cose filosofiche, nè fuori d'Italia, nè tra noi, nè tra gli scolari stessi di lui, sente il bisogno di discutere o ricordare una sua dottrina, non potrebbe non apparire assai scarso. E il giudizio non potrebbe non aumentare la tristezza e la pietà, che colpirono già gli animi quando la prima volta si annunziò che l'illustre vegliardo aveva fieramente attentato alla sua vita, divenutagli « inutile e penosa ». Giacchè una ricca vita interiore, anche quando cominci ad affievolirsi prostrata dal peso degli anni, par debba riuscire sempre preziosa

agli occhi dell' uomo, che l'abbia vissuta lungamente nella forte e lieta coscienza di un lavoro sacro all' umanità.

Ma il valore di Roberto Ardigò non è quello che può risultare a chi paragoni la sua filosofia con le dottrine prevalse dopo di lui, e che anch'egli, in certo modo, aveva preparate; ma quello appunto che la sua stessa filosofia dimostrò in atto durante il suo svolgimento, quando nella cultura del tempo ebbe le sue ragioni di essere, e si formò, e attrasse a sè le menti e gli animi suscitando tutto un movimento intellettuale, che ebbe la sua importanza storica come orientamento di tutto un periodo della nostra recente vita spirituale. Perchè se oggi riesce molto difficile a dire che cosa si possa tuttavia imparare dall'Ardigò, molto gl' italiani appresero, e molta fu l' impressione che ricevettero da' suoi scritti, quando vennero per la prima volta alla luce.

Si era intorno al Settanta. Rosmini e Gioberti erano scomparsi da un pezzo senza lasciare un discepolo capace d'intendere i più profondi motivi del loro idealismo e di proseguirne la speculazione. Gli hegeliani di Napoli tentavano rinsanguare e ravvivare la cultura italiana con lo spirito di una dottrina, a cui le menti non erano preparate, anzi ripugnavano: e doveva infatti essere riformata radicalmente per apparire, qual'era infatti e quale quei pensatori oscuramente l'intravvedevano, la meta stessa verso di cui la filosofia italiana, nei suoi rappresentanti più cospicui e vigorosi, aveva da secoli mirato; e quindi penetrare davvero nella coscienza italiana e diventar sostanza d'un pensiero nostro e vivo. Il filosofo italiano—proprio in quegli anni, in cui l'Italia, compiendo con la sua ricostituzione politi-

ca e l'abolizione del potere temporale della Chiesa un'opera secolare di portata mondiale, aveva più forte il bisogno di un'altra coscienza animatrice, era Terenzio Mamiani. Il quale aveva pubblicato le *Confessioni d'un metafisico* (1865) e con la rivista dal titolo pomposo *La filosofia delle scuole italiane* raccoglieva intorno a sè gli scrittori più autorevoli di filosofia, che ci fossero allora in Italia, per propugnare una nuova specie di platonismo, ossia una metafisica teistica e spiritualistica, che era la negazione di tutto il costrutto della filosofia moderna dal secolo XVII in poi.

Questa era cominciata con la restaurazione del valore del pensiero e dell'esperienza, e la critica d'ogni concetto d'una realtà che fosse semplice oggetto di tradizione o di rivelazione o di presupposti dommatici inconciliabili con la certezza del sapere scientifico e con la libertà dello spirito umano. E i nostri platonici, con a capo il Mamiani, rimettevano in onore un nominalismo stantio, che della grande Scolastica aveva l'ingenuità della fede nel sovrasensibile, principio e termine della vita mondana; ma ignorava le ansie angosciose e le ingenti difficoltà affrontate nel Medio Evo con ardore dialettico istancabile e con consumata perizia della discussione speculativa. E da Platone amava prendere il nome, ma senza avventurarsi nello studio e nella meditazione diretta dei problemi che pullulano, quasi ad ogni respiro, dal pensiero del divino ateniese. Una filosofia, insomma, di nobile apparenza esteriore, ma senza intima vita, e chiusa ad ogni soffio degli studi stranieri contemporanei, come ad ogni ispirazione derivante dai grandi movimenti ideali dell'età moderna. Filosofia di cartapesta, fatta segno tuttavia alla cieca venerazione di migliaia di fedeli, perchè rispondente, nei princi-

pii tradizionali di cui si faceva forte, ad alcuni dei più potenti bisogni dell'anima umana. Chi non vorrà fare buon viso a una filosofia che lo assicuri che, senza troppo scomodarsi a pensare, si può esser certi che c'è un Dio, e c'è un'anima sostanza diversa dalla materia dei corpi e sottratta al destino di tutte le cose materiali che si fanno e si sfanno?

Venne l'Ardigò: prima nel '69 (aveva appena varcato la trentina, ed era canonico della cattedrale di Mantova, oltre che insegnante nel liceo) con una commemorazione del mantovano Pomponazzi, aristotelico del primo Cinquecento, naturalista, materialista, negatore della immortalità dell'anima; e poi, l'anno dopo, con una *Psicologia come scienza positiva:* che fu il libro forse che cominciò a far capire all'autore stesso che la sua coscienza era in contraddizione con l'abito che indossava; e che smise infatti l'anno seguente. E continuò a pensare svolgendo l'idea in cui s'era fermato: che il mondo, tutto, dal suo nucleo indistinto più primitivo, sperduto nella notte più remota dei tempi, su su, per la formazione del sistema solare, della vita, dell'uomo, del pensiero, con la sua unità di coscienza e personalità, con la sua logica e le sue idealità, ossia con tutto il valore della vita spirituale, non sia altro che un fatto naturale, meccanico.

Alcune parti di questo sistema abbozzò, altre accennò. Nel '77 diede un saggio *La formazione naturale del sistema solare:* parte, egli diceva, di un lavoro che avrebbe dimostrato la *Formazione storica delle idee volgari di Dio e dell' anima.* Gli studiosi di filosofia non s'accorgevano, in verità, dell'originalità e dell'importanza scientifica di questi lavori; ma nei giornali se ne faceva un gran parlare, perchè essi battevano

in breccia idee, che il nuovo movimento democratico italiano si trovava tuttavia di fronte, salde e resisfenti. La *Morale dei positivisti* uscì nel '78 nella *Rivista repubblicana* di Milano. E un ministro della Sinistra nel 1881 offriva telegraficamente all' Ardigò la cattedra di Storia della filosofia nell'università di Padova. Dove egli andò a scrivere la sua trilogia: *Il Vero* (1891), la *Ragione* (1894) e l'*Unità della coscienza* (1898), oltre una quantità di scritti minori ed articoli per le riviste, che nell'ultimo ventennio del secolo sorsero qua e là a bandire il verbo positivista.

Il positivismo, di cui l' Ardigò fu la mente più lucida e coerente e più fornita di cultura filosofica, ebbe il gran merito d' esser sorretto da una fede da carbonaio in un' intuizione, insufficiente quanto si voglia, anzi assurda (come quella che non conosce altro pensiero che il pensiero che toglie valore a se stesso, dichiarandosi e sforzandosi di dimostrarsi un semplice fatto, privo d' ogni intrinseca necessità); ma che liberava gli animi dalle idee volgari di Dio e dell'anima: veramente volgari, come i platonici nostri le presentavano, ossia concepite così astrattamente da rendere impossibile ogni concetto di questo mondo in cui viviamo e di questa esperienza per cui sentiamo di viverci.

Roberto Ardigò squassò e distrusse con violento urto e quasi con furia barbarica, sorda a ogni voce che parli di arte, di religione e di qualsiasi altro interesse eterno, quella filosofia di cartapesta. Non edificò: ma lasciò libero il terreno a chi si sarebbe accinto più tardi alla costruzione. La sua filosofia fu tutta negativa, nella sostanza. Ma senza la sua negazione, noi staremmo ancora a leggere le *Confessioni*

di un metafisico, il libro più grosso e più vuoto, che nelle materie speculative abbia avuto l'Italia dacchè è risorta a nuova vita nel mondo delle nazioni. E l'Italia perciò ricorderà con riconoscenza Roberto Ardigò, come uno dei maestri che lavorarono più efficacemente al rinnovamento dello spirito nazionale.

16 settembre 1920.

INDICE

I. La rinascita dell' idealismo . . . . . *pag.* 1
II. Filosofia e storia della filosofia . . . » 27
III. Filosofia ed empirismo . . . . . » 45
IV. Polemica hegeliana. . . . . » 69
V. Scienza e opinioni . . . . . » 89
VI. Le ultime pagine dello Spencer . . . . » 121
VII. Epicureismo . . . . . » 127
VIII. I principii di etica dello Spaventa . . . » 141
IX. Buddismo ed estetismo . . . . . » 159
X. I nuovi saggi dello Spaventa . . . . . » 167
XI. La teoria della conoscenza del Martinetti » 177
XII. Prammatismo razionale . . . . . » 203
XIII. Il formalismo assoluto . . . . . » 215
XIV. Intorno all' individualismo etico nel secolo XIX . . . . . » 225
XV. Una biografia dell'Ardigò . . . . . » 243
XVI. Roberto Ardigò . . . . . » 251

BINDING SECT. JUL 16 1964

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
29
G4
t.1

Gentile, Giovanni
Saggi critici. Serie prima

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 07 06 13 014 5